محيي الدين صبحي

عرب اليوم
صناعة الأوهام القومية



محيي الدين صبحي

عرب اليوم

صناعة الأوهام القومية



ARAB TODAY

BY:

MOHIEDDINE SOBHI

First Published in July 2001

BEIRUT- LEBANON

ISBN 9953 21 044 6

الغلاف: تصميم محمد حمادة

الطبعة الأولى: تموز/ يوليو ٢٠٠١

المحتويات

الكتاب الثالث:

الإسلام السياسي في الممارسة

تمهيد

تراجع دخل الفرد في الوطن العربي ما بين العامين ١٩٨٦ و١٩٩٦ بمعدل ثابت: ٢ بالمئة، وهو من أكبر معدلات الانخفاض في العالم، علماً بأن نسبة التزايد السكاني بقيت بحدود ٣ بالمئة وهي الأعلى في العالم.

إن العراق قد حُطم مادياً وبشرياً واقتصادياً، عبر حرب مدمرة استهدفت كل شيء، وبقرار ظالم يمتد إلى أجل غير مسمى وعقوبات جائرة فرضت عليه أكثر من ٢٠٠ مليار دولار كتعويضات للحرب، فلم يعد من الغريب أن يقول البعض إن هذا البلد أصبح صفراً، بل ربما تحت الصفر. والجزائر حُوّل من دولة وفرة وتقدم إلى دولة ذات اقتصاد مخرب وميزانية مدينة بأكثر من ٣٥ مليار دولار مع تكاليف خدمة عالية، وفتح في جسده جرح «عميق» يستنزف كل يوم جزءاً عزيزاً من قوته السياسية والديموغرافية. وانحدرت أربع دول عربية إلى مصاف الدول الأكثر فقراً في العالم هي: موريتانيا والصومال والسودان واليمن، وانهارت المشروعات الوطنية في الكثير من الدول العربية، وخرجت من تجاربها الفاشلة من دون بنية تحتية، وبميزانية شحيحة الموارد، وديون خارجية مرهقة (المغرب، الأردن، تونس، سوريا...) ومصر التي ما زالت ترزح تحت دين خارجي يقارب ٣٠ مليار دولار إضافة إلى دين داخلي ضخم، وتجر وراءها أكثر من ٦ ملايين إنسان

يعيشون تحت خط الفقر المدقع (أقل من دولار في اليوم) وأكثر من ١٢ مليون أمي ٣٢٪ منهم من الذكور و٦٢٪ من الإناث، وما زال التفاوت الاقتصادي بين مناطقها يمزق جسدها، وأعمال العنف تستنزفها مادياً وبشرياً. ودول الخليج التي انتقلت من دول فائض مالي إلى دول عجز وديون، ارتبطت بمعاهدات عسكرية أشبه بالاحتلال القديم، وبصفقات أسلحة إجبارية ووجود عسكري دائم على أراضيها بسبب نزف مستمر لمواردها وضغط كبير على قراراتها السياسية والاقتصادية.

إن هذا التوصيف القاسي، ربما يبدو أقل تشاؤماً من الأرقام التي تطالعنا بها كل يوم تقارير الأمم المتحدة ومنظماتها والمنظمات العربية والإقليمية الأخرى.

وقد وصلت الديون العربية الخارجية ـ عدا العراق ـ حوالى ٣٥٠ مليار دولار العام ١٩٩٥ تكلفة خدمتها ٤٥ مليار دولار. وانخفضت نسبة الصادرات العربية من ١٢,٦٪ من صادرات العالم العام ١٩٨٠ إلى ٣,٢٪ العام ١٩٩٤ حيث بلغت ١٨٢ مليار دولار يشكل النفط والغاز حوالى ٧٠٪ منها. علماً أن عدد سكان الوطن العربي كان ٢٦٠ مليون نسمة في حين أن صادرات دولة صغيرة لا تملك ثروات باطنية كبيرة مثل هولندا (١٥ مليون نسمة) كانت صادراتها في ذلك العام ١٤٨ مليار دولار. وبلجيكا (١٠ ملايين نسمة) حوالى ١٢٨ مليار دولار. وإسرائيل (٥ ملايين نسمة) حوالى ١٦,٤ مليار دولار أي إذا ما أخذنا عدد السكان بالاعتبار تكون إسرائيل متفوقة بخمسة أمثال تقريباً.

وقد انخفض الناتج القومي العربي من ٤,٢٪ من إجمالي الناتج العالمي العام ١٩٨٠ حين كان ٤٤٩ مليار دولار إلى ١,٩٪ من الناتج العالمي العام ١٩٩٤ حين أصبح فقط ٥٥٠ ملياراً ولم يتجاوز في العام ١٩٩٩ ٥٨٦ مليار دولار في حين أن الناتج الإجمالي لجامعة (MIT) في الولايات المتحدة للعام ١٩٩٩ كان ١٤٢ مليار دولار، والناتج الإجمالي لشركة «مايكروسوفت» للعام نفسه مليار دولار بينما الناتج القومي الأميركي بلغ ١٠٠٠٠ مليار دولار ولليابان أيضاً ٤٠٠٠ مليار، أما إسبانيا (٤٠ مليون

نسمة) فقد كان ناتجها العام ١٩٩٤ حوالى ٥٢٥ ملياراً وماليزيا (٢١ مليوناً) للعام نفسه حوالى ١٧٥ مليار دولار وكان الناتج القومي لتركيا العام ١٩٩٤ أيضاً ١٤٩ ملياراً ولإسرائيل في العام نفسه ٨٧ مليار دولار، أي أن نصيب الفرد في إسرائيل من الدخل القومي يفوق بثمانية أمثال نصيب الفرد العربي.

وقد فاقت أرباح أكبر عشرة بنوك في اليابان العام ١٩٩٨ الدخل القومي العربي كاملاً. وأرباح خمس شركات أميركية هي (أوركل، مايكروسوفت، كالاكوم، فورد، جنرال موتورز) بلغت ١٢٥ مليار دولار تفوق موازنات الدول العربية مجتمعة.

وقد بلغ العجز في الميزان التجاري العربي أرقاماً خيالية، والعجز في ميزان السلع الزراعية وحده ١٨,٦ مليار دولار والفجوة الغذائية ١٠ مليارات والعجز في ميزان الخدمات ٤٠ ملياراً وفي قطاع الأدوية ٨,٥ مليارات دولار وأصبحت نسبة من يعيشون تحت خط الفقر المدقع ١٨٪ من السكان أي حوالى ٥٠ مليون إنسان عربي.

ومعدل البطالة للعام ١٩٩٨ بلغ ١٧٪ فبلغ عدد العاطلين من العمل ١٥ مليوناً وحجم القوى العاملة ٨٦,٥ مليوناً مرشحة للزيادة بمعدل ٤٪ سنوياً في حين أن الاقتصاديات العربية لا تستطيع زيادة فرص العمل أكثر من ٢,٥٪ في أحسن الأحوال، هذا من دون الأخذ بعين الاعتبار أن معظم الدول العربية تقوم الآن ـ تحت ضغوط دولية ـ بعمليات الخصخصة التي سوف تزيد من حجم البطالة، وهذا ما قد يؤدي إلى اضطرابات اجتماعية وسياسية كبيرة إذ إن ٦٠ ـ ٦٥٪ من البطالة الموجودة حالياً هي من الشباب تحت سن ٣٥ سنة. علماً أن ما تنفقه الدول العربية في الجانب الاجتماعي هو من أقل النسب في العالم إذ يبلغ ٥,٧٪ في حين أنه يصل في الدول الراقية إلى ٣٥٪.

أما نسبة الأمية فقد انخفضت من ٦٦٪ العام ١٩٧٠ إلى ٤٧٪ العام ١٩٩٠ لكنها ارتفعت حتى العام ١٩٩٦ إلى ٤٩,٧٪ مرشحة للازدياد، وبذلك نرى أنه في الوطن العربي ٦٥ مليون أمي في القراءة والكتابة، في

حين يقوم العالم بمحو الأمية المعلوماتية التي يبلغ قصور الأمة العربية فيها حد السخرية، فعدد المشتركين العرب في الإنترنيت هو فقط ٢٠٠ ألف في حين أنهم في إسرائيل ٥٢٠ ألف مشترك أي حوالى ٢٥٠ ضعفاً مع الأخذ بعين الاعتبار عدد السكان، ومع هذا القصور والتقصير نجد أن ما يخصصه العرب من ناتجهم الإجمالي للتعليم منخفض وللبحث العلمي أكثر انخفاضاً إذ يبلغ ٢،٧٪ من الناتج القومي بينما هو في الدول المتقدمة ٣ ـ ٣,٥٪، ونسبة العلماء العرب المشتغلين في البحوث التطبيقية (المؤثرة بشكل مباشر في الإنتاج) فقط ١,٤٪ من عدد الباحثين، في حين أنها في أوروبا ٣٦,٥٪ وفي أميركا ٣٩,٦٪.

إن هذا الواقع يسبب للأمة نزف ٣٠ ـ ٥٠ ألف دماغ من تخصصات أكاديمية عالية، وكل هذا غيض من فيض. إن هذا العرض الجماعي ليس مفرطاً في التشاؤم، ولا يخففه أي تفصيلات فردية حتى بالنسبة لأغنى الدول العربية حيث أرباح شركة «مايكروسوفت» السنوية (٤٠ مليار دولار) تقارب الموازنة العامة للسعودية، وأرباح شركة «أوركل» (٢٧ ملياراً) تقارب موازنات بقية دول الخليج، وصادرات دول الخليج مجتمعة بظل غازه ونفطه (١٣٠ مليار دولار) لا تصل لحجم صادرات هولندا أو سويسرا.

بسام شلبي

(الكفاح العربي ١١/٤/٢٠٠٠)

المقدمة

«تشريح الانحطاط العربي» مشروع حفريات في صميم الوجود العربي للكشف عن التكوين التاريخي لعوامل التفسخ والتفكك في هذا الكيان الذي يستعصي على التحليل في وضعه الراهن. فظواهره الحالية لا تحيل على أصولها ولا تكشف عن أسبابها العميقة. لهذا تخفق التحليلات التي تتبع المناهج المعتادة، وتحصل على تعليلات قريبة لا يمكن أن تفسر ظواهر بهذه البشاعة والبؤس.

لقد توصلنا في الجزء الأول من هذه السلسلة «الأمة المشلولة»[1] إلى نتائج بالغة الخطورة لم يسبقنا إليها أحد من الباحثين في الشؤون القومية. توصلنا إلى أن المجتمع العربي الراهن هو سليل المجتمع العثماني. وأن العرب الحاليين لم يتوصلوا بعد إلى نفض غبار العثمانيين عن عقولهم وعاداتهم وقوانينهم، ولم يستطع ذلك عرب اليوم خلال القرن العشرين بأكمله. ثم إن طول خضوع العرب للأتراك أفقد العرب إحساسهم بأنهم أمة بحيث صار انتماؤهم للمكان الذي يعيشون فيه أكبر من انتمائهم إلى الأمة التي أنجبتهم وثقفتهم وأعطتهم حضارتها ودينها ولغتها. ونتيجة لذلك فقدوا الإحساس بتقرير المصير وسلموا بتنابذ مصائرهم، حتى صار في وسع من يعيش في مصر أو غيرها أن يشبع وهو يرى العراقي يموت من الجوع أو نقص الدواء، لا يرى في ذلك عاراً ولا مذمة، بخلاف الجاهلي الذي عيّر قومه فقال:

تبيتون في المشتى مِلاءَ بطونُكم، وجاراتكم غرثى، يبتن بواكيا

مع فقدان الإحساس بتقرير المصير فقد العرب الإحساس بوحدة ذلك المصير فصار كل قطر يبحث عن مصالحه في مصدر أجنبي وتأبدت التجزئة العربية وتكرس التشتت العربي بكثرة مصادر التحكم بالمصائر العربية. هذا الوضع العربي المشتت أضاع الحس الاستراتيجي عند العرب فاختلفوا في ترتيب أولوياتهم. فحين ينصرف قوم إلى التنمية ينادي آخرون بالتحرير مثلاً، وينأى فريق ثالث بنفسه بحجة الوقوف على الحياد مثلاً، أو لأنه لم يستشر في أمور الحرب والسلم!

إن التخلف نتيجة وسبب لمثل هذه الشخصية الجمعية، فالتخلف ينتجها وينتجه بديالكتيك هابط إلى أسفل سافلين. فمثلاً قضية الأمية ومحو الأمية شغلت الأجهزة الحاكمة منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية إلى اليوم. ثم تبين أن الأمية تتزايد لأن نسبة افتتاح المدارس لا تجاري نسبة ازدياد السكان. والأمر ذاته ينطبق على مشاريع زيادة الدخل القومي إلا أن الأمر هنا أدهى وأمرّ. فالسرقات التي تحصل في القطاع العام لا يمكن أن يجاريها أي دخل أو زيادة في الدخل، وهكذا تبقى البنية الأساسية في تدهور دائم لأن الأموال المرصودة لتطوير خدمات الهاتف أو الصرف الصحي أو التقاعد لا تصل إلى أصحابها. وبما أن الحساب يقتصر على الولاء للحاكم والحزب الحاكم فإن صغار السارقين يطالهم الحساب أما الديناصورات فيصيرون باشوات من أصحاب الملايين.

وقد كشفنا أيضاً في كتابنا السالف الذكر عما أسميناه «وعي التخلف» الذي يفرز ثورة التخلف وتقوم بها فئة ممن يعرفون ما يريدون ولا يعلمون ما يريدون. وقلنا إن المرء قد يثور على الاستبداد والفساد لكنه إذا لم يكن يعرف ما هي الديموقراطية ومؤسساتها فسوف يمارس حين يتسلم السلطة أشنع أنواع الفساد وأبشع استغلال. وعللنا هذا الوضع بأن العرب بعد أن استقلوا دولاً لم يعرفوا ما يصنعون باستقلالهم فتنابذوا حيناً ثم فقدوا استقلالاتهم، في حين أن أوروبا في الفترة ذاتها ـ في نهاية الحرب العالمية الثانية إلى نهاية القرن ـ تمكنت من إنشاء هيكلية وتأسيس نواة دولة تمتد من تركيا إلى السويد.

أما في هذا الكتاب فقد عالجنا الغلط والوهم في النظرية القومية. فبعد انصرام القرن العشرين صار من الضروري إعادة النظر في النظرية القومية التي مورست خلال نصف القرن الماضي فلم يكن مصيرها سوى الإخفاق الذريع، وأنتجت عكس ما يراد منها، فبدلاً من الوحدة تخلّقت كيانات مغلقة الحدود والأذهان والبصائر. وبدلاً من الديموقراطية أنتجت أشنع أنواع الفاشية والسلطة الغاشمة. فالسلطة ليس لها وظيفة اجتماعية، السلطة وظيفتها ذاتية تجاه نفسها فتدافع عن وجودها وتحمي ذاتها وتسعى لتأبيد نفسها، وكل واحد في موقعه ملك ولا يتوانى عن السعي لتوريث أولاده منصبه أو ثروة هائلة جمعها من كل وجه، ولهذا تصلّب المجتمع وتخشّب.

فالخطأ الأكبر في النظرية القومية أنها أخذت الأمة كمعطى موجود، في حين أنها فرضية تتحقق بالتطور والممارسة. وقد وهم المفكرون القوميون حين وجدوا شعوباً تتكلم اللغة العربية فظنوا أنها أمة عربية وسموها بذلك. فالعروبة معطى طبيعي مثل الأشجار والرمال. أما الأمة فمفهوم صنعي يتم تطويره بشكل عملي مقصود ويبنى لبنة لبنة ولا يكتمل بناؤها أبداً، فهي جهد مستمر في صيرورة أبدية. والحال أن الممارسة السياسية خلال الربع الأخير من القرن الماضي كانت موجهة ضد إنشاء الأمة بكل تفرعاتها وطاقاتها حتى انجلى القرن العشرون عن هذه الكيانات المفككة المتنابذة المتعلقة بأي غريب هرباً من جور «الشقيق» العربي. فالأمة المفككة كالأمة الموحدة نتيجة ممارسة سياسة عملية مقصودة وواعية. لهذا كان لا بد من مثل أعلى خلقي تقاس به الممارسات السياسية. وفقدان المثل الأعلى في الأخلاق العربية أوصلنا إلى فوضى لا نعرف معها أين نحن ولا من نحن؟ وضاعت المسؤولية بين الحكام والكيانات، فصار بإمكان كل واحد أن يلقي تبعة التقصير على الآخر بنوع من العبث يسوّغ كل انتهاك للحرمات القومية.

وبما أن الواقع القومي شديد التناقض فقد حافظ هذا على صورة التناقض. فالعرب قوم على الفطرة (Natives) في حياتهم السياسية لكن هذا لا يمنع

أن يكونوا متقدمين في مناحٍ معينة من الحياة أو أن بينهم أفراداً أفذاذاً عباقرة. والكيانات القطرية نشأت من واحات طبيعية تجمع فيها الناس هرباً من الصحراء، وقد أبّد الحكام العرب هذه الكيانات وأغلقوها دون بعضها البعض، لكن هذا لا يمنع أن الاستعمار هو الذي أعطى للكيان صفة الدولة ونظمها بحسب خريطة التوراة. كما أن عناصر القومية متوافرة من أرض ولغة وتاريخ واقتصاد وتطلعات مشتركة. لكن هذه العناصر لا تكفي لصنع قومية، فلا بد من إرادة ومنهج والتزام بالعمل القومي الدائب والدائم. إن الجهد البشري والنية الواعية والقدرة على التضحية ببعض المصالح القطرية أمور لا بد منها في بناء الأمة. فكل الناس قوميون أما الوحدويون فهم الذين يستطيعون تجاوز المصالح القطرية والتأليف بينها وبين مقتضيات الوحدة. كما أن تفعيل الحراك الاجتماعي باتجاه الوحدة أمر لا بد منه، أما الحكام القطريون فقد أهملوا المجتمع فامتنع الحراك الاجتماعي وضاعت المساواة بين الفرص على الناس. وقد عبر هذا الجمود الاجتماعي عن نفسه بموجة من التدين العارم. قسم من هذه الموجة عبر عن نفسه بشكل إرهابي عنيف جداً، فأطلق عليه الغربيون لقب «الأصولية» وسماه العرب «الإسلام السياسي». لم نتعرض في الكتاب لممارساته العملية بل اقتصرنا على عملنا الأساسي في مناقشة الجوانب النظرية. الحقيقة أن الجانب الإرهابي في الممارسات النظرية لأصحاب الإسلام السياسي، هائل ومخيف، فهم يمدون سقف القداسة والتحريم على كل شيء قاله أو كتبه أو فعله السلف من أبي بكر الصديق إلى أبي الحسن الندوي. لا يفرقون في ذلك نصاً أساسياً عن هامش فرعي أو تعليق عابر. فهي ظلامية مطلقة تعطل العقل وتشل الفكر وتصادر على العلم. وهي في سبيل إدراك أهدافها من إخراس الآخرين وقطع ألسنتهم لا تتوانى عن الكذب والتزوير والتحامل مع الهوى، كما تبينه نصوصها عن القضايا التي تعرضنا لها بالمناقشة.

والحال أن أية دراسة موضوعية للعلاقة بين العروبة والإسلام تظهر أن هذا الثنائي متكامل غير متضاد ولا متنافر. بل إن التجاذب بينهما فريد والتجانس معجز. فإذا أخذنا العلاقة من زاوية الإسلام بالذات وجدنا أن

الإسلام هو الجانب الإلهي من العروبة. وهي علاقة فريدة بين أمة وربها يلخصها قوله تعالى ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾ وقوله ﴿ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾ مما يدل على أنه اختارها واختارته، وبالتالي فلا تناقض بين الانتماء القومي والانتماء الديني عند العرب. وقد جعل الله من عروبة الإسلام وسيلة إلى عالميته وأمميته. فأنزل القرآن بالعربية وأوجب أن تكون الصلاة بالعربية وجعل القبلة في مكة في أصرح مكان عربي. كذلك الحج في مكان وزمان عربيين. وقد نص القرآن الكريم على أن النبي عربي، إنسان عادي، يتلقى من ربه قرآناً عربياً: ﴿كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا﴾... «وقالوا: ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق؟» وقد كذبوه ورموه بالسحر والجنون: ﴿أعجبوا أن جاءهم منذر منهم؟ وقال الكافرون: هذا ساحر كذاب﴾. فالرسول عربي والقرآن بلغة العرب: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾. ولقد خاطب القرآن العرب: ﴿يا أيها الناس، اعبدوا ربكم﴾.

قال النيسابوري: «كل شيء نزل فيه: «يا أيها الناس فهو مكي، ويا أيها الذين آمنوا فهو مدني».

السور المكية موضوعاتها كليات الإيمان بالله وكتبه ورسله وهي موجزة لأنها تنبيهات وزواجر، أما السور المدنية فنزلت بعد الهجرة وتضم الأحكام العملية في العبادات والمعاملات كما تضمنت حوارات مطولة مع أهل الكتاب. وهذا يعني أن اللغة العربية أصبحت وعاء للفكر الديني الإسلامي، مما يوجب على من أراد التفقه في الدين من غير أبناء الأمة العربية أن يتعمق في دراسة اللغة العربية، نحوها وصرفها وبلاغتها. وقد كلف الله العرب بحمل رسالته إلى العالم. فعالمية الإسلام تتحقق في إطار من عروبته. فمثلاً نجد أن الزي الإسلامي منتشر من باكستان إلى المغرب، لكننا لا نجد في القرآن إلا إشارة بسيطة حول الزي الإسلامي وردت حول لباس نساء الرسول: «يا أيها النبي، قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهنّ ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين». عن أسباب النزول، قال السري: «كانت المدينة ضيقة المنازل، وكانت النساء إذا كان

الليل خرجن فقضين الحاجة. وكان فساق المدينة يخرجون، فإذا رأوا المرأة عليها قناع قالوا: هذه حرة فتركوها. وإذا رأوا المرأة بغير قناع قالوا: هذه أمة فكانوا يراودونها، فأنزل الله هذه الآية». ويعلق د. خلف الله: «فالمطلوب هنا اللباس المميّز، وليس اللباس الشرعي. واللباس المميّز هو الذي كان يلبس من قبل، والمطلوب إطالته بعض الشيء»[٢]. والفرق كبير بين ما جاء في القرآن الكريم، وبين هذا الزي الذي يدعونه «إسلامياً». فهو زي تركي، وهذا غير ملزم. فالإسلام الحضاري تقبل اجتهادات العقل البشري وتكيف مع البيئات التي انتشر فيها، فثمة إسلام هندي وإسلام إيراني وإسلام ماليزي. أما الإسلام الدين فهو الجانب الإلهي من العروبة وهو مستقر بين المسلمين في الصيغة العربية التي وضعها الله. ومن أبرز سمات الإسلام العربي نظام الحكم بالخلافة. فالخلافة ليست من الدين لكن صحابة الرسول (ص) اتفقوا عليها بعده، إثر مشاورات بينهم حول مسألة بناء الدولة، وكان ذلك بداية الإسلام الحضاري العربي. وإذا كانت الخلافة من وضع العرب الصحابيين فيترتب على هذا أنه لا توجد في الإسلام دولة دينية. فالإسلام لا يعرف السلطة الدينية التي تشبه سلطة الكنيسة. ولا تعني الدولة الإسلامية أكثر من أن الذين يملكون السلطة في هذه الدولة هم من المسلمين. أما مسألة الشورى فقد أفردنا لها بحثاً موسعاً في هذا الكتاب. إلا أن آية ﴿وشاورهم في الأمر﴾ لا تعني سوى أن المشورة هي في أمور الدنيا أما أمور الدين ففيها تنزيل. وبالتالي فإن المشاورة في المعاملات ليست مع علماء الدين بل مع أصحاب الاختصاص لأن التشريع هنا يستهدف دفع ضرر أو جلب منفعة للمجتمع كله.

ولولا أن الأنظمة العربية قد حذفت المجتمع المدني وصادرت حرية الكلام والبحث والتفكير، لما كان للأصوليين هذا الخطر ولا هذا الحجم ولا هذه الأتباع. ففي جو الديموقراطية يصبح الأصوليون صوتاً بين أصوات متعددة. أما في أجواء الاستبداد فإن الناس يرجعون إلى الاحتياط التنظيمي في الإسلام: المساجد والصلوات والجمع والأعياد، يستخدمونها مظاهر احتجاج حين تكون المعارضة غير ممكنة. فأزمة المجتمع العربي في جوهرها

أزمة سياسية لمن هم خارج السلطة وأزمة شرعية الحكم لمن هم على رأس السلطة.

لقد حاولنا في هذا الكتاب تقصّي أصول الأزمات المستحكمة في الفكر العربي السياسي، ولا سيما أن التراث لا يسعفنا مطلقاً في هذا المجال. إذ خلال خمسة عشر قرناً هجرية لم تتنوع أنظمة الحكم في البلاد العربية تنوعاً يستدعي التأمل في بنيتها وأولويات عملها: خط مستقيم من الحكم بالقوة المجردة من أية شرعية تقطّعه فترات من الفوضى الشعبية حين يضيق صدر الناس بالظلم أو يجاوز الظالم كل حدود.

وقد أبرزت ما في النظرية القومية من ضلال يستدعي إعادة النظر في الثوابت القومية النظرية والعملية، راجياً من كل المخلصين أن يسهموا في إعادة إنشاء نظرية قومية أكثر استجابة للعصر.

دمشق ـ ربيع ٢٠٠٠

الهوامش:

(١) محيي الدين صبحي، **الأمة المشلولة**، دار رياض الريس، بيروت ١٩٩٧.

(٢) د. محمد أحمد خلف الله، **عروبة الإسلام**، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ـ الرباط، ص ١٠٤ وهذا الفصل مدين لهذا الكتاب بالكثير.

الكتاب الأول:

الأمة العربية:
الذين صنعوا الوهم وصدقوه

١

الذين يعرفون ما لا يريدون
ولا يعرفون ما يريدون

كتب محمود التهامي:

«وأول ما يضلل في مسألة العلاقات العربية، ويؤدي إلى نتائج خاطئة هو الإصرار على مقدمة بديهية تقول إن «العرب أمة واحدة»، أو التحدث عن الأمة العربية أهدافها وطموحاتها وقدراتها على مواجهة التحديات.

والواقع أننا نسمع الشعارات القومية منذ نعومة أظفارنا ودرسنا ذلك في سنوات الدراسة الأولى والأخيرة، وعشنا تجربة المد القومي العربي والتجارب الوحدوية، وتعايشنا مع الحلم الوحدوي الذي جعل كل تفكير على المستوى الثقافي أو السياسي أو الاقتصادي يبدأ به.

وقد واجهنا الفشل في كل شيء يتعلق بتلك القضية القومية. لم ينجح التضامن العربي إلا في أوقات محدودة جداً لعل أبرزها أيام حرب أكتوبر ١٩٧٣.

وقد أسهب المحللون في تفسير الظواهر التي تحدث في البلاد العربية، ولماذا الفشل في التضامن، ولماذا نمو عوامل التحلل

والتفكك بافتراض أن كل ذلك يجري في الأمة العربية التي محل إقامتها الوطن العربي من الخليج إلى المحيط.

ولم يفطن أحد إلى إمكانية أن تكون الفرضية خطأً من أساسها، فلا وجود فعلياً لما يسمى بالأمة العربية المفترض أن تتضامن لمجرد أنها «الأمة العربية».

والحقيقة التي ينبغي أن ندركها أن الواقع الجغرافي الذي نعيشه في المنطقة العربية (الشرق أوسطية) هو في الحقيقة عدد من الدول والشعوب التي تنطق اللغة العربية بلهجات متباينة تماماً.. والتي يتضح ببساطة لمن يزور عدداً منها أن هناك اختلافات جوهرية في العادات والتقاليد والظروف السياسية ونظم الحكم.

وتصل الاختلافات الجوهرية التي أذكرها إلى أقصاها باختلاف الثقافات وإن جمعتها اللغة العربية المكتوبة، وأوهمت بوحدتها الكتب والإصدارات الثقافية المصرية المنتشرة هنا وهناك.

ولعل الأغنية المصرية والفيلم المصري المحبب إلى الجمهور الناطق باللغة العربية، أوهم خطأً بأن الثقافة واحدة، أو ما يسمى وحدة الثقافة، ولم يستطع ذلك أن يغطي على العوامل الحقيقية للتباعد والتنافر وعدم الثقة والشك في النوايا والأهداف.

قد يكون هذا الكلام خارجاً عن المألوف، ولكن لا بد من مواجهته حتى تستقيم العلاقات بين شعوب ودول المنطقة المتباينة في شكل المجتمع وتركيبته السكانية والطبقية، وتباين نظم الحكم هنا أو هناك»(١).

آثرت أن أنقل مطولاً لبَّ هذا المقال الخطير الذي كتبه رئيس تحرير مجلة «روز اليوسف»، لفتح مناقشة مطولة عن **«القومية العربية.. وهل هي وهم أو حقيقة»**. والحقيقة أنني تعمدت التأخير في

الكتابة، لأرى ما يظهر في الصحافة العربية من ردود فلم أعثر على شيء يكفيني مؤونة الرد. وبما أن الحقائق نسبية فإن النقاش في هذا الموضوع الجوهري مفتوح دائماً لأن هويتنا تتوقف عليه.

تعلمنا من كتب المفكر القومي ساطع الحصري، في خلايا حركة القوميين العرب، منذ منتصف الخمسينيات، أن القومية تتشكل من ستة عناصر، هي: الأرض واللغة والتاريخ والثقافة المشتركة والمصالح المشتركة والإرادة الموحدة.

١ ـ طرحها ساطع الحصري على مدى نصف قرن عبر أكثر من ثلاثين كتاباً. وبما أنه بدأ مع الثورة العربية الأولى بعيد الحرب العالمية الأولى، فقد كان همه البرهان على أن القومية العربية موجودة وتستطيع أن تتحقق في دولة ـ هي الدولة التي طالب بها الشريف حسين في مفاوضاته الأولى مع مكماهون، وتشمل بلاد الشام والعراق والحجاز. فالتسليم بعروبة السكان يبرر إقامة دولة قومية لهم. وعندما نكث الإنكليز بوعودهم وتقاسموا المنطقة بينهم وبين فرنسا والحركة الصهيونية، تجزأ المشرق العربي إلى هذه الدويلات التي وقعت تحت الاستعمار، وانصرف كل شعب إلى النضال في سبيل استقلاله بوسائله الخاصة، وغالباً بمعزل عن تحركات الشعوب العربية الأخرى. لكن ساطع الحصري استمر، في فترة ما بين الحربين العالميتين، يؤكد على وحدة هذه الشعوب، خوفاً من تأبيد انفصالها بعضها عن بعض من جهة، وطمعاً في توحيد نضالها ضد المستعمرين من جهة أخرى.

٢ ـ قبيل وأثناء الحرب العالمية الثانية ظهرت كتابات ميشيل عفلق في القومية، انطلاقاً من التسليم بوجود «أمة عربية واحدة

ذات رسالة خالدة» أي أنها أمة ناجزة التكوين، مرتبطة بالمطلق، لا ينقصها سوى تلاحم أجزائها لتنشئ الدولة القومية الموحدة للأمة العربية. وهي أمة مبدعة للحضارة، مرتبطة بالمطلق: أداة توحيدها وتحريرها هو الحزب المؤلف من شبان مناضلين متصوفين. وبما أن تكوّن الأمة أمر ناجز فكل الأمور تتوقف على الوحدة: فلا تحرير ولا تنمية في قطر واحد.

في البداية كان الحزب منفتحاً على التيارات الفكرية، فاستطاع أن ينفتح على المذهب الاشتراكي، ونتيجة لذلك انضم إلى الحزب الاشتراكي العربي وصار الحزبان حزباً واحداً تحت اسم «حزب البعث العربي الاشتراكي» سنة ١٩٥٢. وما لبث أن اندمج في حركة التحرر العربي التي قادها الرئيس جمال عبد الناصر، وساند موقف مصر ضد حلف بغداد وضد العدوان الثلاثي عام ١٩٥٦. ثم قادته مبادئه ومواقفه إلى نتيجة بدت حتمية آنذاك، وهي الوحدة مع مصر بقيادة جمال عبد الناصر الذي اشترط أن يحل الحزب نفسه. وبما أن الأمة العربية جاهزة ناجزة فقد حل نفسه ثم أعاد تكوين نفسه وحل دولة الوحدة.

٣ ـ كانت سنوات الوحدة الثلاث (١٩٥٨ ـ ١٩٦١) فترة تجريبية مضطربة في حياة القطر السوري. لم يكن عبد الحكيم عامر ملماً بالأوضاع السياسية في سوريا. وكان عبد الحميد السراج ضابط مخابرات مطلق السلطة في سبيل الحفاظ على الوحدة. وقد تعاون الجفاف وتدهور الوضع الاقتصادي مع الحرب الإعلامية والتدخلات العربية والأجنبية، على رفع وتيرة التذمر لدى كافة طبقات الشعب السوري.

خلال عهد الوحدة انقسم حزب البعث إلى وحدويين يرون أن المحافظة على الوحدة أهم من الحرية والاقتصاد، وإلى إقليميين يرون أن سوريا كيان سياسي لا يتبع ولا يندمج في سياسة أي قطر آخر، وأن الوحدة والاشتراكية غير ممكنين في غياب حرية الحزب في العمل السياسي. وقد فهم الرئيس جمال عبد الناصر أن حرية الحزب تعني استلامه للسلطة في سوريا، وعبثاً ما كان يجادل أنه استلم سورية والبعث فيها أقلية في البرلمان وفي الشارع وبالتالي فإن مبدأ الوحدة سوف يضيع إذا سلم سوريا للبعثيين، فليس هذا من حقه ولا من حقهم.

٤ ـ حين حدث الانفصال في أيلول/سبتمبر ١٩٦١، أسرعت قيادات البعث إلى تأييده. وما لبثت قواعد الحزب أن انضمت إلى قيادتها. وكانت سنوات الانفصال سنوات مضطربة لم يتمكن فيها رأسماليو سوريا من إرساء قواعد مستقرة لحكوماتهم، فقد كان الشعب غاضباً من الانفصال بأكثريته، وكان الرأسماليون عمياناً يريدون أن يسترجعوا كل ما خسروه من الإجراءات الاشتراكية. وكان البعث مع الانفصال وضد الرأسمالية فتحالف ضباطه مع الضباط الوحدويين وقادوا انقلاباً على الرأسماليين في سوريا والعراق، وبدأت المفاوضات الثلاثية الشهيرة عام ١٩٦٣.

كانت الوحدة قدس الأقداس في الضمير العربي. ولم يكن كل المساهمين فيها على مستوى الحدث التاريخي الفريد في حياتنا القومية. ومنذ ذلك الحين أصيب البعث في سوريا خاصة، بعقدة قتل الأب: لقد امتلك الحزب حريته وسلطة الحكم، لكنه أضاع رسالته على الصعيد النظري، أدخلت

الوحدة في الفكر القومي مبدأ لا يمكن تجاوزه: على القوميين أن يصيروا وحدويين، إذا أرادوا أن يحتفظوا بمصداقيتهم أمام أنفسهم وأمام الجماهير.

٥ ـ وإذن فالأمة في حالة صيرورة وتكوين مستمرين، الأمة لا توجد إلا في حالة صيرورة تاريخية. أما أن ننظر إلى المجتمع العربي في مرحلة ما، ونقول: هذا هو الأمة، فينشأ لدينا كيان مفكك عاجز متنابذ.. فذلك أمر يصيبنا بالإحباط. والإحباط يعدي.

ولو نظرنا إلى مقالة محمود التهامي من هذا المنظار السكوني الهامد لأدركنا سبب إحباطه. فهو يتحدث عن جثة هامدة مقطعة فيطالب مذعوراً بدفنها لئلا يُصيبه تحللها بمكروه.

٦ ـ لكي يتخلص رئيس التحرير من نظرته الجامدة، ويخلّص مجلته الطليعية الممتازة من شوائب فكره، أريده أن يعيد النظر بتطور الأمة العربية منذ نصف قرن إلى اليوم. وهو تاريخ قد عاشه محمود الهامي وشارك فيها قولاً وفعلاً. انتهت الحرب العالمية الثانية وكل الوطن العربي تحت أشكال مختلفة من الاستعمار. في خلال ربع قرن ١٩٤٥ ـ ١٩٧٠ تحررت البلاد العربية. طبعاً لم يأت الاستقلال على طبق من ذهب بل جاء عبر دماء ودموع. وفي مسيرة الاستقلال هذه خسرنا فلسطين وهزمنا في عدوان ١٩٦٧، لأننا متخلفون، ولم يكن أحد من العرب مستعداً للحرب أو يريدها. وحين صممنا على الحرب في ١٩٧٣ صنعنا شيئاً لم يكن بحجم آمالنا، لكننا قاتلنا، والأهم أننا بادرنا إلى القتال مجتمعين مجمعين.

٧ ـ والآن تستفزنا إسرائيل وتستهين بأقدس مقدساتنا. وأعتقد أن

السيد رئيس التحرير خائف من أن تُستجرّ مصر إلى حرب ليس الآن وقتها، فهي مستغرقة في تنمية اقتصادها وموازنة علاقاتها بين العرب وبقية العالم. إلا أنني أذكره بأن بقية العرب كذلك. فضلاً عن أن هذه الأنظمة هرمت على كراسي حكم بدون مسؤولية شعبية أو قومية. فكل نظام عربي يتصرف وكأنه ليس مسؤولاً إلا عن استمراره، ولكن إسرائيل حين تغدر وتضرب وتعتدي لا تستأذن أحداً ولا تراعي أحداً، فكل العرب أعداء وكل الأعداء عرب في نظرها. وقد كان من الأحكم، بدلاً من إلغاء الأمة وقوميتها، أن يدعو رئيس التحرير في افتتاحيته إلى تنسيق عربي سياسي ـ عسكري حذراً من ضربة إسرائيلية مباغتة لن تعترض عليها أميركا، ومع ذلك فقد شجعت مقالته الافتتاحية توسيع العلاقات الاقتصادية بين الدول العربية.

٨ ـ ليس أضمن لحياتنا القومية، في المرحلة الراهنة، من إنشاء مؤسسات فوق ـ قطرية. وقد كان الرئيس عبد الناصر عبقرياً في الحد من جموح هؤلاء السلاطين الذين انفردوا بشعوبهم وساموهم الخسف، فأنشأ مؤتمر القمة العربية واستخدم هيبته ورصيده كي يلزم السلاطين من ثوار وملوك بعدم الخروج على الإجماع العربي. ومن الطريف أن منظمة القمة انهارت إثر اجتياح العراق للكويت بعمل من سلطان عربي أخرق، لكن مؤتمرات وزراء الداخلية العرب استمرت في الانعقاد لشدة حرص الأنظمة العربية على أمنها، وليس أمننا.

ولكن ينبغي تحديث المؤسسات التي أنشأتها جامعة الدول العربية وتفعيلها. التحديث هو قلب المفاهيم المستقرة والقانعة

بالتشكل القطري، باتجاه النظرة القومية الشاملة والمستقبلية. إن القومية ليست فطرة طبيعية موروثة، لكنها تُصنَع صنعاً واعياً ومسؤولاً بأفكار مثقفين وسياسيين واقتصاديين وعسكريين.. إلخ بنشر قيم وإقامة مؤسسات وأخلاق وثقافة ينشأ من خلالها الإنسان القومي الواعي والمجتمعات القطرية الواعية بأن وحدتها سوف تساعدها على تجميع مواردها للتصنيع كما تفتح الأسواق العربية للصناعة العربية. والازدهار يؤدي إلى تنمية ثقافية تخلق شعباً متقدماً يرى مستقبله أمامه، فينبذ خرافات السلفيين الذين يبشرونه بأن مستقبله يقبع في نموذج من ماض بعيد لن يتكرر. الإيمان بالمستقبل وبالتقدم يوضح للناس أين مصالحهم وما هي حقوقهم فيناضلون لإقامة حياة سياسية تعاقدية تضمن لهم أخذ رأيهم في مصيرهم وفي حاضرهم. الدستور التعاقدي علماني بالضرورة، لأنه بين فريقين من البشر: محكوم حر وحاكم مقيد بالدستور. والإسلام ليس ضد ذلك. عبر التطور والتقدم والصناعة والثقافة تتبلور هوية الشعوب العربية وتظهر قوميتها وتفرض شخصيتها عبر إقامة الأمة ـ الدولة على كل أرض تتكلم العربية.

٩ ـ أخيراً، عندما أقرأ أي مقال يتعلق بصميم تكويننا، بهويتنا ومشاكلنا وهزائمنا لا أتساءل عن مستواه أو منحاه، إنما أتساءل: هل هو صادر عن عقل التخلف أم عن عقل التقدم؟ فعقل التقدم حر قادر على تقديم حلول وبدائل لأي وضع مأزوم. أما عقل التخلف فيدور حول نفسه في محاولة لتحديد مصدر الأذى، فإذا عرف عدوه هاجمه بشراسة وأظهر بسالة وجرأة. لكنه حين ينتهي من عدوه يجلس كئيباً

حيران لا يعرف ماذا يفعل. فلا يلبث العدو أن يستجمع قواه ويعود بقوة أكبر فيظفر وينتصر دون مقاومة من الطرف الآخر.

وهذا هو حال الدول العربية التي قاومت الاستعمار حتى طردته ثم جلست ثلاثين عاماً لا تعرف ما تصنع باستقلالها، فعاد الاستعمار الجديد عليها بويلات أشد من كل ما مضى.

وهذا هو حال معظم المفكرين العرب، وخصوصاً كتاب السياسة. فهم يعرفون ما لا يريدون: لا يريدون الصهيونية ولا الاستعمار ولا الاستبداد أو الاستغلال. لكنك قد تزيل الطغيان ولا تعرف كيف تحل الحرية ومؤسساتها محله، فتغدو طاغية دون أن ترمي إلى ذلك. ثم تستمرئ الوضع.

والأستاذ محمود التهامي لا يريد القومية ولا الهزيمة ولا الأوهام العربية، لكنه لا يقترح شيئاً يحل محلها في حياتنا الفكرية. إنه يقترح أن نكون شعوباً ناطقة بالعربية دون هوية ولا تقرير مصير ولا هدف نشترك في تحقيقه. إنه فكر عدمي يضعنا على حافة الفراغ وفقدان الهوية ـ هذا إذا افترضنا في الكاتب حسن النية وأنه لا يمهد الطريق للفرعونية والأمازيغية والفينيقية.. ثم الشرق أوسطية، ولا بد أنه يعرف أن هذه هي عواقب مقاله.

٢

أزمة الفكر القومي العربي

تتجذر أزمة الفكر القومي كلما تعمقت المقارنة بين مكونات القومية والواقع القومي. وهي أزمة أدت بكثيرين إلى الكفر أي التسليم بعدم وجود أمة عربية بل وعدم إمكان إيجادها لأننا ننتقل من الهزيمة إلى الاستسلام ـ إلا من عصم ربك. وأعتقد أن الطريقة التي طرحت بها القضية القومية لعبت دوراً أكبر من دور الوقائع في التوصل إلى هذا الإحباط.

فقد طرح ساطع الحصري أن عناصر القومية هي الأرض واللغة والتاريخ والثقافة والمصالح المشتركة، ونظر إلى الشعوب العربية فوجد أنها تمتلك هذه العناصر، وربما أكثر من أية أمة أخرى على سطح البسيطة. فوقر في خلده وفي قلوب وأذهان قرائه ومشايعيه أن الأمة العربية موجودة على أرض الواقع لكنها مجزأة بفعل الأطماع الاستعمارية. ثم جاء بعده بعشرين عاماً ميشيل عفلق فبنى على مسلمة وجود الأمة العربية استراتيجية وحدة النضال ونضال الوحدة. فالمصير الواحد يقتضي توحيد الجهود لأداء رسالة العرب الخالدة في تحقيق الوحدة والحرية والاشتراكية للخروج من جهالة

التخلف إلى أنوار التقدم. وقد تأسس حزب البعث العربي الاشتراكي على هذه المبادئ القومية. وهو ينظر إلى نفسه على أنه طليعة العمل القومي في كل الأقطار العربية، غير أن مسيرته إذا كانت ناجحة في كل الأمور فإن العمل الوحدوي ليس واحداً منها.

المؤسف أن فشل الأحزاب والأنظمة، ليس في تحقيق الوحدة، بل في إيجاد حد أدنى من التوافق على موقف منسق تجاه قضايا أساسية أصاب إيمان الناس بحقيقة وجود أمة عربية، حتى بات اليأس يأساً من العرب كبشر، فقد «اتفقوا على ألا يتفقوا».

لا شيء أمعن في الخطأ من النظر إلى الواقع العربي كما صورته النظريات القومية في نصف القرن الماضي. لأن النظرية جهاز تحليلي قادر على تشويه الوقائع وقلبها رأساً على عقب، كما أوضح كارل ماركس في تحليله لوظيفة الإيديولوجيا.

إن طريقة فهم العرب لتاريخهم الحديث على هدي نظريات مفكريهم القوميين وساستهم وقادتهم يكاد يتطابق مع نظرية أفلاطون حين قرر أن عالم المثل يسبق عالم الواقع ويصوغه على مثاله. فإذا كانت عناصر القومية متوافرة فإن الأمة العربية قائمة في الواقع الاجتماعي والسياسي ولا يبقى سوى تحريرها وتوحيدها.

الواقع أننا بحاجة إلى شيء من الروح الكوبرنيكية تغير مواقع الأشياء وتقلب العلاقة بين السبب والمسبب. سوف أفترض أن العناصر المكونة للقومية لا تكفي لبناء أمة. أي أن القومية شيء غير الأمة. فالقومية مفهوم أنثروبولوجي يدل على قوم يعيشون منذ فجر التاريخ على أرض واحدة، ويشتركون في لغة وثقافة وتاريخ ومصالح. لكن هذا لا يصنع منهم أمة. فقد ينقسمون سياسياً إلى

مذاهب وطوائف وقبائل وعشائر ودويلات. وقد يختلطون بغيرهم من القوميات بالاستعمار والتجارة والدين والثقافة.

أما الأمة فمشروع سياسي لتغيير الواقع عبر تكامل اجتماعي يستخدم مكونات القومية استخداماً سياسياً يؤدي إلى إنشاء الأمة - الدولة، أي الدولة القومية الحديثة التي تضم حدودها كل الناطقين بلغتها والمنتمين إلى ثقافتها والمؤمنين برسالتها، أي كل من يدينون بالولاء ويخضعون، عن رضى، لسلطة دولتهم ويدافعون عنها ولا يرضون بديلاً لها.

بهذا التفريق بين القومية كمفهوم أنثروبولوجي والأمة كمشروع سياسي يستقيم لدينا النظر إلى الواقع العربي فنحصل على أداة تحليلية مطابقة للواقع، وبالتالي فهي تشرح الوقائع وتجعلها قابلة للفهم ولا تشوهها. وبذلك تكون الأمة مرحلة تالية على القومية ومؤسَّسة عليها. من هنا يغلب مفهوم التكوين والصنع والتصميم على مفهوم الأمة الحديث، بينما يتعلق المفهوم القومي بالفطرة والحالة الطبيعية. إن العناصر المكونة للقومية موجودة في الطبيعة في حالة خام، شأنها شأن الصخور والمعادن في باطن الأرض. فهي في ذاتها تؤلف قومية ولا تشكل أمة، تماماً مثلما أن الصخور لا تبني بيتاً والأشجار لا تصنع طاولة أو كرسياً، إذا لم يتوافر التصور العقلي الواضح المتمفصل مع الواقع بحالات تفصيلية متعينة وممارسات تاريخية عملية محددة. والعرب، بقياداتهم ومفكريهم، لم يتوصلوا حتى الآن، إلى تصور واضح لنظام سياسي يجمع شملهم وينتظم هذا الشتات الهائل من البنى السياسية. وبدون تصور تفصيلي لنظام عربي شامل ومقبول، لن يستطيع أي عمل سياسي أو ثقافي أن ينجز شيئاً. فالصورة فاعلة، وإن كان مدى

فاعليتها يعتمد على ما تختزن من قوة الوعي ودقة التصميم ومضاء الإرادة وصفاء الفكر وقدرة المتلقي على الممارسة وتطوير الصورة وشحذها وتشذيبها لكي تقترب من الواقع بقدر ما تشد إليها الواقع وترفعه إلى ملكوتها وتطوره بحسب روح العصر الذي تعيش فيه.

ولكي نرى إلى الفارق الهائل بين الحالتين الصنعية والفطرية سوف نقدم مجتمعاً اصطناعياً مائة بالمائة هو المجتمع الإسرائيلي. ولأنه مجتمع ليس في تكوينه أي عنصر فطري، فإن الإدراك العربي حتى الآن لم يتمكن من استيعاب الوجود الإسرائيلي كمجتمع بشري: قوم من أمم متعددة، يأتي المهاجر منهم إلى فلسطين فيمضي عاماً في تعلم لغة دولته، ثم يقطن في أرض ليست مسقط رأسه ويعيش في مجتمع لا تربطه به إلا رابطة الإرادة المشتركة في بناء وطن على أرض الآخرين وعلى حسابهم. ولهذا فإن عبارة «شذاذ الآفاق» تصف بشكل دقيق شعور العربي بالآخر الغازي. وقد شاعت العبارة في الأربعينيات والخمسينيات إبان اتساع رقعة الصدام واحتدامه.

ما لم يدركه العرب حتى الآن هو أنهم بحاجة إلى شيء من الصنعية إذا أرادوا أن يصيروا أمة. فهم الآن عرق أوجدته الطبيعة من خلال تكوين تاريخي معين، شأنهم شأن الأتراك والصينيين، لكن تحويل الرابطة القومية الطبيعية إلى رابطة سياسية لتأسيس الأمة ـ الدولة يحتاج إلى مؤسسات دستورية تنظم العلاقة بين الأطراف والمركز وينسق العلاقة بين الأقطار. ولا يتأتى للعرب أن يتوصلوا إلى مثل هذه الدرجة من العقلانية في تنظيم أمورهم الداخلية إلا بالإرادة والوعي على مدى قرون من المحاولة والخطأ والتشاور والصبر، مع المهادنة والملاينة تجاه القوى الصديقة والمعادية على

السواء ـ بشرط الإصرار على أن يظلوا كتلة واحدة لا تنقسم ولا تتفرق. فقد بينت تجربة الاستعمار العثماني حتى القرن التاسع عشر أن من الأفضل للعرب أن يستعمروا مجتمعين على أن يستقلوا متفرقين ـ كما تدل تجربة الاستقلالات من النصف الثاني من القرن العشرين. فقد سلب الأتراك العرب سيادتهم ومواردهم غير أنهم لم يتمكنوا من سلبهم الإحساس بأنهم أمة واحدة ذات ثقافة واحدة، بدليل أن غضبة العرب من سياسة التتريك كانت ساحقة ماحقة.

على أنني هنا أحذر من دعاوى الأصالة، فهي لا تفيد. فالتشبث بدعوى أنه كانت لنا حضارة وإمبراطورية عربية يشبه كثيراً الإصرار على السكنى في الأطلال بدل الاتفاق على تشييد أبنية حديثة مزودة بتجهيزات كهربائية وإلكترونية. أما قضية التراث فقد كان عظيماً ومتقدماً في وقته، ولم أجد دعاة التراث يطببون أبناءهم بطب ابن سينا ولا يدرسونهم جبر الخوارزمي ولا بصريات ابن الهيثم. فإذا أمكن الاستغناء عن هذا الجانب من التراث دون أن يجد من يدافع عنه أو يماري به فإن الاستغناء عن جوانب أخرى كثيرة أولى وأجدى. فالأعراف والعادات كما نشأت خلال العصور والبيئات تتغير بتغير الأعراف والبيئات. فالإنسان ابن حاجاته ومنافعه مثلما هو ابن ثقافته ومثله.

هذا لا يضعنا في مواجهة مع الدين، فالنصوص المنزلة والعبادات لا يجوز أن يتعرض لها أحد إلا إذا كان قاصداً فتنة فيقتل. إذ إن النصوص المؤسسة لديانات قليلة العدد في تاريخ العالم، ناهيك أن اللاحق يجب السابق: وقد أوجز الحديث في هذه المسألة د. رضوان السيد بعبارة مركزة فقال: «والحق أن النص الديني ليس نصاً عادياً لا بسبب «إيمان» أصحابه به، بل بسبب بنيته الذاتية.

والمهم ليس عمومية أي نص أو خصوصيته، بل تناسق التركيب الداخلي أو العناصر الداخلية للمنظومة المضمونية له»[٢] ولهذا السبب فإن الدين ـ أي دين ـ يصعب أن يتلاشى إذا استوت نصوصه وانتظمت عباداته واستقر في مجتمع. فمهما جرى على هذا المجتمع من عسف أو اضطهاد أو تشريد ترى الناس يحملون دينهم في وجدانهم حيثما يمموا مهما تغيرت طرائق حياتهم. والسبب في ذلك أن الدين يكوّن شخصية الإنسان ووجدانه منذ أن يولد حتى يفع ويشب ثم عندما يتزوج ويموت ويدفن، وبعد الدفن أيضاً.

يعطي الدين في نصوصه للفرد تصوراً عن العالم يتغلغل في لاشعوره فيستحيل تغييره حتى لو بدل دينه. وقصة ابن المقفع معجبة في هذا المقام، فقد عرض عليه أحد الفقهاء الإسلام واتفق معه على أن يعلن إسلامه في اليوم التالي. فلما أحضر طعام العشاء زمزم ابن المقفع بالصلاة المانوية التي اعتاد أن يتلوها قبل الطعام. فوجىء الفقيه وسأله:

ـ ما هذا؟

أجاب ابن المقفع:

ـ كرهت أن أبيت على غير دين!

وابن المقفع هنا يمثل صفاء الوجدان الإنساني من العبد أمام خالقه مهما كان دينه.

والحقيقة أن الدين ليس بنصوصه فقط مهما كانت عظيمة، لكنه أيضاً برسالته إلى العالم ومسيرته فيه، وبالرجال الذين حملوه ونشروه وطبقوه على أنفسهم وأصدقائهم والناس من حولهم، ثم اجتهدوا في ما لم يرد فيه نص فاستنبطوا وشرّعوا، ولنتصور كم

سيكون إسلاماً هزيلاً فقيراً لو لم نعرف حياة الرسول وسير الصحابة وجهادهم واختلافهم حتى مات أكثرهم مقتولاً في السنوات العشر التي تلت مقتل عثمان. وكذلك الأمر في النصرانية وحياة السيد المسيح التي رافقتها المعجزة منذ أن حملت أمه به من روح الله إلى أن رفع إلى السماء، ثم صدام النصارى والحواريين الأوائل مع جبروت الإمبراطورية الرومانية، وهم قلة عزّل فقراء مهاجرون ومهجّرون، شأنهم شأن صحابة الرسول (ص) في أولية الدعوة لعشر سنوات مرهقة عانوا فيها من العذاب والهجرة إلى الحبشة، وأخيراً هاجروا إلى المدينة فاتحد قسم من عرب اليمن (الأوس والخزرج) بقسم من القرشيين العدنانيين لتأسيس مجتمع جديد يخرج من عبادة العباد إلى عبادة الله، كما قال القائد العربي سعد بن أبي وقاص قبل معركة القادسية لرستم قائد جيش فارس:

«إن محمداً جاء باستخلاف العرب وتوريثهم الأرض.. فإن الله ابتعثنا، والله جاء بنا لنُخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام»[٣].

بمثل هذا الإحساس بالرسالة والسيادة (وراثة الأرض) والمسؤولية عن مصير الإنسان في إقامة العدل الشامل للإنسانية جمعاء، يتمأسس الدين على النصوص المنزلة، ويفترق عن الدولة بما هي عمل سياسي دنيوي يستلهم الشريعة ولكنه يستجيب لمصالح الدولة والنخب الحاكمة والناس. فما فيه مصلحة الدولة والناس هو السياسة حرباً وسلماً. وإذا كانت العقيدة والعبادات ثابتين كما وردا عن السلف فإن المعاملات تنظر إلى الحاضر والمستقبل. وإذا كان الفرد والجماعة يضحون بالنفس والابن والمال في سبيل الدين فلا يرون في ذلك خسارة بل فوزاً برضى الله والضمير، فإن السياسة والمصالح لا تعرف إلا طريقاً واحداً هو الربح والمكاسب

العاجلة والآجلة. وإذا كان الدين والعبادة ثابتين على الصورة التي رسمهما بها الرسول فإن السياسة والمصالح تتلبس كل يوم بلبوس. على هذا سارت كل المجتمعات في كل الأديان، وليس التاريخ العربي بدعاً بين التواريخ في العالم. فقد افترقت السياسة عن الدين بل استبدت به أيضاً منذ السنة السادسة من ولاية الخليفة عثمان بن عفان الذي أغدق الأموال والمناصب على الأمويين وقال: «كان عمر يمنع في الله وأنا أعطي في الله». ولقد انتصر الإمام علي بن أبي طالب في كل معارك خلافته، ولكن المجتمع المدني خذله لأن الأمويين اهتموا بأمور دنيا المجتمع العربي بينما اهتم الإمام بأمور آخرة المجتمع، حتى كان قادته يفدون على معاوية ويقولون: «إن علياً مع منعه أحب إلينا منك مع عطائك» ولكنهم كانوا يأخذون العطايا ويقدمون الطاعة حتى سميت سنة تولي معاوية الخلافة «عام الجماعة ـ ٤٠هـ».

فإذا كانت مصالح المسلمين وسياستهم قد تغيرت خلال خمسين عاماً بقدر الفرق ما بين أبي بكر ويزيد بن معاوية، وكلهم من الصحابة والتابعين والمجاهدين، فكم أولى بنا أن نشرع في وضع دستور عربي حديث يضمن المواطنة وحقوق الإنسان ووحدة الأرض والأمة وتطوير التعليم والصناعة والتجارة، مع توحيد الدفاع والاقتصاد والسياسة الخارجية.

ولئن كان الدين والعبادات من الثوابت في الحياة الإنسانية، فكذلك اللغة وأدبها عند كل الأقوام. وكما تتمثل الألوهيات بعضها بعضاً، فيصير أوزيريس وإيزيس أدونيس وعشتار ثم تنقلب حادثة القتل والعودة في الخريف والربيع وغياب عشتار تحت الأرض نادبة باحثة عن ابنها، إلى حادثة افتداء تفتدي بها الأسرة المقدسة بني البشر، ثم يكتمل التوحيد بإله أحد لم يلد ولم يولد،

أي أن عقيدة فداء ابن الله للبشر قد ألغيت لأن كل إنسان مسؤول أمام الله عن أعماله مسؤولية فردية مباشرة ولكن بقيت من آثار عقيدة الفداء فكرة الشفاعة ولكنها مخصوصة بأفراد أفذاذ.

فاللغة مثل الدين، من ثوابت الشخصية القومية، بل إنها مشتقة منه. والعبادة والعمل قرينا التعبير، كلها تجتمع في الأسطورة وتصدر عنها. وليس كاللغة العربية لغة ثابتة الأصول من الشعر الجاهلي إلى اليوم:

أغرَّكِ مني أن حبَّكِ قاتلي وأنكِ مهما تأمري القلبَ يفعلِ

وما ذرفت عيناكِ إلاّ لتضربي بسهميكِ في أعشار قلبٍ مُقَتَّلِ

بيننا وبين أبيات امرئ القيس هذه حوالى ستة عشر قرناً. ومع ذلك فكأنها قيلت أمس. وما يبدو لنا غريباً في لغة الشعر الجاهلي أسماء الأماكن وأعضاء الناقة. ولو جاء إلينا اليوم جاهلي لأنكر ما يسمعه من أسماء السيارة والطائرة والصاروخ وأجزائها. أما لغة التعبير عن الحاجات اليومية والغريزية ولغة البوح عن خائنة الأعين وما تخفي الصدور فهي هي. والأهم أن بنية اللغة ما زالت متمكنة في لاشعورنا الجمعي لا تبرح. وما زال التعبير الفصيح هو الذي يقترب من نسيج الفصحاء، فصحاء الحضارة والحواضر العربية العظيمة:

كان خروجي من عندِكم قدراً وحادثاً من حوادث الزمن

من قبلِ أن أعرض الفراق على قلبي، وأن أستعدَّ للحزَنِ

*

أشكوكِ للسماء

أشكوك للسماء

كيف استطعت، كيف، أن تختصري

جميع ما في الأرض من نساء

البيتان الأولان للعباس بن الأحنف، والأخيران لنزار قباني. وبينهما اثنا عشر قرناً. ومع ذلك فأنت ترى ما بينهما من رقة الشكوى وعذوبة الوجد ما يجعلهما صادرين عن نفس واحد. ومع ذلك فكم تغير الشعر العربي وكم تحول الأدب. فأي داعية من دعاة الأصالة يجرؤ أن يعترض على الأجناس الأدبية التي نمت وترعرعت خلال القرنين الماضيين من فن المقالة إلى المسرح والرواية والقصة، ثم لغة الصحافة والإذاعة والتلفاز والمسلسل والفيلم؟

بل أوليست الأصالة عينها في تطويع اللغة لهذه الأجناس الأدبية المتفاوتة تفاوت «إبراهيم الكاتب» للمازني عن ثلاثية نجيب محفوظ عن «مدن الملح» لعبد الرحمن منيف عن لهجات المسلسلات والأفلام السورية والمصرية؟ أوليس هذا التغاير شهادة من الأمة على عبقريتها؟ ولو أردنا الإنصاف لقلنا إن التغيير في اليد العربية أسرع وأشمل وأبدع منه في اللسان العربي. ثمة تراكم لا نظير له في الصناعات الخفيفة والبترولية والتبديلية. إن مصر على أهبة اختراق حاجز التخلف الصناعي، وكذلك العراق والجزائر لولا الضربات الخارجية والداخلية التي تستهدف تمزيق النسيج الاجتماعي وإلغاء القطر بأكمله. وطالما كان التغيير جارياً فينبغي أن ندفع به إلى أبعد زوايا الحياة ليشمل كل مجالاتها. وليس الدين ضد التغيير ولا عائقاً له، بل هم الناطقون باسم الدين يحمّلونه ما أوقر نفوسهم من جمود العقل والانتفاع بالتخلف. إذ أخشى أن يصير الإسلام «قابلاً كل صورة» ـ كما يقول ابن عربي ـ فنظام الطالبان الذي يمنع تعليم البنات أو تشغيلهن قام باسم الإسلام. والجمهورية الإيرانية الإسلامية تسمح لابنة رئيس الجمهورية السابق، علي هاشمي رفسنجاني، أن تترشح وتنتخب نائباً باسم الإسلام، وبنازير علي بوتو أوطانسو تشيلر شغلتا منصب رئاسة الوزراء في دول إسلامية.

وقد كان فارس الخوري رئيساً لوزراء سورية في أدق مراحل الكفاح لنيل استقلالها؛ وتسنّم المسيحيون أخطر المناصب في الجيش والإدارة ومختلف مرافق الدولة. وكان أداؤهم رفيعاً وولاؤهم فوق الشبهات. وقد امتزج المجتمعان الإسلامي والمسيحي في كل مناطق الوطن العربي، في ظل التنافس المشروع ضمن الصراع الاجتماعي.

وإذا بالصوت المنكر يزعم في مصر بأن هؤلاء أهل ذمة يتوجب عليهم أن يدفعوا الجزية.

هذا الرجل غير ملوم. الملوم هو أمن الدولة، الحكومة التي لم تُحِلْه على محكمة عرفية بتهمة ثابتة هي إثارة الفتنة وشق المجتمع.

كانت الجزية تفرض عقب الفتح مقابل الدفاع والأمن، لأن الدولة الناشئة لا تستطيع معرفة المخلص من المتواطئ بين أبناء الوطن العربي الذي حرره الإسلام من السيطرة البيزنطية. فإذا اعتنق المسيحيون العرب أهداف المجتمع الإسلامي وحافظوا على الدولة القائمة ودافعوا عن الأرض العربية ودفعوا الضرائب فهم مواطنون حسب الشرع. هذا الشرع ذاته الذي خول الخليفة عمر بن الخطاب إعفاء القبائل العربية النصرانية من الجزية لأنها تحالفت مع العرب المسلمين ضد الفرس والروم، فأيهما أشد فهماً لمقاصد الشريعة وأكثر انسجاماً مع رسالة الإسلام صاحب رسول الله(ص) وخليفته ومؤسس دولة العرب والمسلمين أم هذا الداعي إلى الفتنة والذي يجمد الإسلام في قوالب شنيعة نحن في غنى عنها؟

ما لم يدركه العرب حتى الآن، هو أنهم بحاجة ماسة إلى شيء من الصنعية لكي يكون لهم قومية. إنهم الآن عرق من العروق التي أوجدتها الطبيعة، مثل العرق الصيني أو الهندي أو الآري. لكن

تحويل الرابطة العرقية إلى رابطة قومية يحتاج إلى الخروج من الحالة الطبيعية إلى الحالة الصنعية والأمثلة على ذلك كثيرة وبسيطة. فاللغة العربية التي هي القاسم المشترك الأعظم بين العرب مهما اختلفوا وتفرقوا، هذه اللغة توقفت عن التطور في بدايات القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر ميلادي. خلال القرن الحالي دخلت العلوم الحديثة بمصطلحاتها ومفرداتها فأعوزت الحاجة إلى الوضع والترجمة والتعريب. فبدأت دمشق بإنشاء مجمع للغة العربية في مطلع القرن في العهد الفيصلي وتلتها مصر ثم العراق. وما إن دخلت المنطقة العربية عهد الاستقلالات بعد الحرب العالمية الثانية حتى أنشأت كل دولة مجمعاً للغة العربية خاصاً بها حتى صار للمصطلح الأجنبي الواحد ما يقرب من عشرة ألفاظ، بحيث قرأت ترجمة عراقية لكتاب نقدي إنكليزي فلم أفهم منه إلا المصطلحات التي أثبتها المترجم باللغة الإنكليزية، أما المصطلحات العربية فهي غريبة عن المصطلح المصري ـ الشامي الذي نعرفه. ولا أدري إن كان ذلك اجتهاداً من المترجم أم أنها مصطلحات خاصة بالعراق، لأن ثمة مصطلحات بالعربية خاصة بالمغرب العربي ويصعب على القارئ المشرقي إدراك مغزاها ما لم يقرأ اللفظ الفرنسي. وعلى الرغم من أن الجامعة العربية أسست في المملكة المغربية معهداً لتنسيق التعريب فإن العرب إلى الآن لا يملكون قاموساً حديثاً موحداً للمصطلحات العلمية باللغة العربية.

أما اللغة العبرية فلا تعاني من هذه الازدواجيات، وهم في الغالب يثبتون المصطلح الحديث بلفظه الأجنبي. فإذا انتقلنا من الألفاظ إلى المعاني وجدنا أن لدينا أكثر من عشرين جهازاً للرقابة السياسية بحيث يستحيل أن يدخل كتاب ذو معنى إلى جميع الدول العربية سواء أكان مترجماً أم مؤلفاً، وإن كانوا يتساهلون مع المترجم

ويتشددون مع المؤلف لأن كاتبه عربي. فضلاً عن أن في الرقابة الواحدة أنواعاً من الرقابة: الدينية والسياسية والخلقية. إنني لن أتحدث هنا عن حرية الفكر ولكنني أسأل القارئ: كيف يمكن إنشاء ثقافة عربية مشتركة إذا كان القراء في قطر لا يعرفون نتاج كتّاب قطر آخر؟ هذا عن اللغة والثقافة المشتركة وهما أبرز مقومات القومية. أما الأرض المشتركة فإن الحدود القطرية قد جزأتها من الفضاء الأعلى إلى باطن الأرض عند النواة الملتهبة. وهناك حدود بين الدول العربية ظلت مغلقة أو مقفلة لأكثر من عشرين عاماً، كما حدث بين المغرب والجزائر ثم بين اليمن والسعودية ثم بين سوريا والعراق. ومع إقفال الحدود يأتي منع البشر والبضائع وحتى الطائرات. بل لقد سمعنا مؤخراً أن حكومة السودان أقفلت الجامعة المصرية في الخرطوم، وكانت فئة من اللبنانيين قد نهبت وأحرقت الجامعة المصرية في بيروت خلال الحرب الأهلية اللبنانية، بينما نجت الجامعة الأميركية من هذا المصير «المغولي ـ التتاري» بفعل احترام بعض الزعماء المحليين لها واعترافهم بفضلها. هكذا نجد أن الأرض العربية المشتركة ليست مشتركة على الإطلاق، خصوصاً إذا كان في باطنها نفط. فإن عرجنا على التاريخ المشترك كفاني ذكر حادثة واحدة. كنت في مؤتمر لإعادة كتابة التاريخ العربي من منظور قومي، فأشاد أحد المحاضرين بصلاح الدين الأيوبي ودوره في استعادة فلسطين من الصليبيين وإقامة دولة موحدة من العراق والجزيرة العربية ومصر وسوريا، فاعترض بعض الحاضرين بأنه غير عربي فكان الرد أن عروبتنا شيدت على أساس حضاري غير عرقي، فنهض آخر وقال إنه أكبر سفاح في التاريخ مثله مثل هولاكو وتيمورلنك لأنه قتل علماء الأزهر لكي يحوله إلى مؤسسة سنية. فإذا أخذنا بهذا المنطق محونا الخلفاء العرب من صلاح الدين

إلى أبي بكر. وفي مؤتمر آخر قال أحدهم إن العرب لم يعرفوا في كل تاريخهم دولة واحدة ضمتهم جميعاً، وبالتالي فليس لهم تاريخ مشترك. فرددت عليه بأن ذكرت له الحادثة السالفة وقلت له إن فهم التاريخ أهم من التاريخ ذاته. فإن لم يكن لدينا فهم مشترك للتاريخ فلا جدوى منه.

وإذن، ففي قضية التاريخ ثمة مسألتان: التاريخ المشترك الذي يصهر الناس في مجتمع واحد متضامن ضد الظروف الخارجية، والفهم المشترك للتاريخ الذي يجعل الناس يتفقون على تقويم الحدث التاريخي والشخصيات التاريخية. إن الأرض المشتركة والثقافة المشتركة والتاريخ المشترك واللغة المشتركة هي أسباب ووسائل للعمل المشترك الذي يؤدي إلى إنشاء اقتصاد مشترك وصناعة مشتركة وعملة نقدية مشتركة. بالاختصار: يؤدي إلى إنشاء دولة قومية، على اعتبار أن الدولة هي أرقى تعبير عن فعل الأمة في التاريخ، إذ لا يدخل التاريخ أي مجتمع يعجز عن إنشاء دولة، كما أن المجتمع الذي يفقد دولته القومية يخرج من التاريخ. وبمقدار ما تكون الدولة تعبيراً عن مصالح المجتمع وتجسيداً لقيمه الثقافية في احترام الإنسان وعمله تثبت وتستقر وتزدهر.

٣

المشروع الحضاري العربي

هل هو في جوهره ما انطوى عليه عصر النهضة من اجتهاد في تطوير التراث ليتلاءم ومفاهيم النهضة الأوروبية؟

هل هو تطور المجتمعات العربية باتجاه الحضارة الغربية دون مناقشة لقيم هذه الحضارة وبلا تطوير ولا تحوير؟

هل هو رفض للتطور ومحافظة على الصورة التي وجد المجتمع العربي نفسه عليها إبان الغزو الأوروبي؟

هل هو عودة إلى تصورات السلف، على أساس أن «آخر هذا الأمر لا يصلح إلا بما صلح عليه أوله»؟

هل المشروع الحضاري العربي هو مشروع تحرري طرحته النخب العربية المثقفة لتنضوي تحت غطائه جماهير ذات مصالح متناقضة، ولكن المشروع وحّدها ضد الغزو الأجنبي، فلما نالت الأقطار العربية استقلالاتها انفرط عقد التحالفات الجماهيرية في الداخل والخارج.

وهل المشروع الحضاري العربي، باعتباره مشروعاً تحررياً، ينطوي

على توجه وحدوي، يفرض الحد الأدنى من التنسيق السياسي والعسكري والاقتصادي والثقافي على السياسات العربية. فلما أخفق العرب في إنشاء مؤسسات لتقنين هذا التنسيق، ولضمان استمراره، سقط المشروع، وبدا كأنه مشروع طوباوي غير قابل للتطبيق. في حين أن الإرادات القطرية والطائفية والحزبية هي التي وقفت ضده.

كان المشروع الحضاري العربي مشروع النهضة للماضي والمستقبل في آن، فقد كان يخلق اللحمة الضرورية بين أبناء القطر الواحد، والصلة اللازمة بين مجتمعات الأقطار العربية. وكان يكفل التعادل والوفاق بين الحداثة والتراث، بين المعاصرة والأصالة، بين الدولة والدين، بين القطري والقومي.

فما مدى حاجة العرب إلى هذا المشروع؟

وهل له القدرة على الاستمرار في القرن الحادي والعشرين؟ وهل البدائل المطروحة ـ المتوسطية ـ تلبي تطلعات العرب إلى التقدم والوحدة؟

وما هي الصورة الجديدة التي يجب أن يتخذها ليكون مشروع العرب المستقبلي؟

يمكن الاستمرار في طرح هذه التساؤلات في كل ما يتعلق بشؤون الواقع العربي لأنه واقع سائل يتشكل بحسب الظروف، ولا قوام له من ذاته. وهذا لا يعني غلبة إرادة خارجية أو انعدام إرادة عربية، بقدر ما يعني أن التضارب بين الإرادات العربية في العقود الأخيرة من القرن العشرين بلغ حداً مريعاً من إلغاء العربي «لأخيه» العربي حتى صار مجموع الإرادات المتصارعة صفراً وجاوز إلى ما تحت الصفر! مما يستدعي إعادة النظر في الوضع كله.

إن رصد أنماط التفاعل والصراع التي تجري في المحيط العربي، سواء في مستوى البنيات التحتية الاقتصادية والاجتماعية، أو في مستوى الوعي المواكب لتلك البنيات، يجعلنا نقف على الطموحات والأزمات السياسية والفكرية المتجاوبة مع روح هذه المرحلة للتفكير فيها، ومحاولة صياغة أطروحات بشأنها من أجل تعميق النقاش، وتطوير الرؤى، وبلورة الوعي القادر على محاصرة كل مظاهر التأخر البارزة في واقعنا، والمتمثلة في التجزئة، والتبعية، وضعف المؤسسات الديموقراطية، وقوة التدخلات الأجنبية، والاستكثار منها تعويضاً عن الإرادة العربية المغيّبة. كل ذلك بهدف الانتقال إلى مستوى تحقيق النهضة الحضارية العربية المنشودة، وهي النهضة التي تعثرت وانتكست فيها محاولات التنوير والتغيير أكثر من مرة.

فالمشروع الحضاري العربي ليس طوبى مغرقة في الخيال، أو نزعة عرقي شوفينية ـ وليت العرب وصل وعيهم بذاتهم القومية إلى هذا المستوى من التوتر ـ بقدر ما يتعلق بمحاولة نقد الأوضاع والتصورات والأفكار السائدة للتمكن من الإمساك بتحولات اللحظة العربية الراهنة ضمن اللحظة العالمية المحيطة بها.

ثمة قضية لا يستقيم معها المشروع الحضاري العربي. وهي ركود العقل العربي تجاه الإيديولوجيات المستقرة: القومية، الليبرالية، الاشتراكية، الإسلام السياسي. فهل لا تزال لهذه المذاهب مشروعية تستمدها من قدرتها على بلوغ المرامي النهضوية والحضارية للأمة العربية؟

المشكلة أن الفكر النقدي العربي شبه معطل لوقوعه بين إرهاب الدولة وإرهاب الأصوليين، لذلك يستمر الاعتماد على نماذج فكرية جاهزة: نموذج الماضي الإسلامي؛ نموذج الفكر الغربي بتياريه

الكبيرين الليبرالي والاشتراكي. وقد تم نسخ التجارب واعتماد الأفكار الجاهزة دون مساءلة عن مدى ملاءمة النموذج المجلوب للواقع الراهن. وفي سبيل التوصل إلى تلاؤم نظري وعملي بين المشروع الحضاري والإيديولوجيا الموافقة له لا بد من تفكيك هذه المفاهيم المهيمنة في عالم الفكر والاعتقاد بغاية فحص أسسها الإيديولوجية والمعرفية، لكشف مفارقاتها وتناقضاتها وغربتها عن الواقع العربي، خصوصاً أن المتغيرات القومية الجارية تكشف بما لا يدع أي مجال للشك، ضرورة إعادة بناء الأطروحات والمفاهيم القادرة على استيعاب الواقع الراهن وتطويره باستشراف آفاق توحيد العرب ومؤسساتهم بناء على فكر مطابق لقضايا الوحدة والتجزئة ومتعلقاتهما.

إذ إن الأمة العربية لن تدخل بوابات العصور الحديثة ما لم تتوصل نخبها السياسية إلى صيغة شاملة تنتظم الكيانات العربية في دولة واحدة تنطوي في تكوينها على بذور التحرر والتقدم والاستقلال، وبناء حضور فاعل في دائرة الصراع السياسي العالمي والمحلي. فنحن نعيش في مرحلة ما بعد حرب الخليج الثانية، حيث صارت حياة العربي تساوي فلساً واحداً بالتمام والكمال وفق حكم المحكمة العسكرية الإسرائيلية ـ علماً بأن شعار الحركة الصهيونية في حرب ١٩٤٨ في الولايات المتحدة كان: «ادفع دولاراً تقتل عربياً» أي أن حياة العربي تدهور ثمنها مائة ضعف في خمسين سنة. وهو أمر جدير بالتأمل. ولا ريب في أننا لم نصل إلى هذا الوضع المزري بمواهبنا الذاتية فقط بل ساعدتنا جهات خارجية أيضاً.

ولإصلاح هذا الخلل بين العرب وأعدائهم لا بد من رأب الصدوع وإزالة الشروخ في الصف العربي. فقد آن أن تقوم الدول العربية

الفاعلة ـ كمصر والسعودية وسوريا ـ بمسعى إلى التصالح بين العرب وإلى الحوار بين مختلف الأقطار والفصائل والتيارات لإقناعها بعدم إدراج «العدوان الأخوي العفلقي» في خانة «الثأر» للنخوة العربية، لأن هذه الأنظمة المتصارعة إذا أخذت بسياسة «العين بالعين والسن بالسن» فسوف يبقى العرب بلا أعين ولا أسنان ـ على قدر يفوق ما هم عليه اليوم، لأن الانحدار يسير في هاوية بلا قرار.

وأما وضع حرب الخليج الثانية في خانة الخطأ السياسي، والنظر إليها بمنظور الحادث التاريخي فإنه يساعد على النظر إلى ما جرى بشيء من الموضوعية، كما فعل الأوروبيون في تحليل خلافاتهم التي نشبت بسببها حربان عالميتان وعشرات من الحروب المحلية التي أربى ضحاياها على عشرات الملايين. ومع ذلك فقد خطت دول أوروبا خطوات منسجمة على طريق الوحدة الأوروبية على كافة المستويات. هذا في حين أن العرب الذين تجمعهم أواصر التاريخ واللغة والدين والمصالح المشتركة يتوجهون اليوم إلى التصالح مع العدو أكثر مما يتجهون نحو المصالحة فيما بينهم. ولولا أن العقيدة الصهيونية تستخف بالعداء العربي لها إلى درجة أنها هي التي ترفض كل تسوية لتحقق حلم شمعون بيريز بعقد مؤتمر قمة عربي تحضره إسرائيل. غير أن شراسة الأطماع الصهيونية تدفعها إلى الاعتقاد بوجود أنظمة عربية تعطي إسرائيل كل شيء مقابل لا شيء سوى النكاية بأنظمة عربية أخرى، والحصول على الدعم الإسرائيلي، مما يعني دخول إسرائيل في لعبة التوازن الإقليمي العربي مع احتفاظها بأراضي الضفة الغربية والجولان بعد أن تحرر الجنوب اللبناني ـ وهذا هو معنى إسقاط الليكود لمبدأ «الأرض مقابل السلام». فالليكود يعتقد أن بإمكان إسرائيل أن تحتفظ بالأرض

وتفرض السلام بقوتها وضعف العرب وتفرقهم. ولا تمانع الولايات المتحدة ذلك طالما أن السلام الأميركي يحكم المنطقة، غير أن أوروبا المتحدة تخاف على حصتها من خيرات العرب فتتخذ موقفاً ممالئاً للعرب، غير أن أزمة أوروبا هي أنها تبحث عن العرب فلا تجدهم. فمع أي عرب تتحدث؟ عرب غزة ـ أريحا؟ عرب الجولان وجنوب لبنان المقاوم؟ عرب الوفرة أم عرب الندرة؟ العرب الأصوليين أم العرب العلمانيين؟ العرب العاربة أم العرب البائدة؟ ويكرّ الشريط فتترك أوروبا مشاريعها الاقتصادية وتتوسط بين العرب لإنشاء نوع من الوفاق العربي يمكّنها من الدخول إلى المنطقة بسلام مع أكثر الأطراف. إلى هذا الحد يشكل العرب عالة على العالم حين يريد أن يساعدهم.

غير أن العرب عالة على أنفسهم أيضاً. فحين أراد الفكر الإسلامي أن يتحرك، بعد أن صمت حوالى ثلاثين عاماً، لم يجد خصماً له يقارعه سوى الفكر القومي. وقد قرأت على جدران بيروت: «لا للعروبة، نعم للإسلام»! ولم أكن أعلم أن علاج التخلف والتجزئة يكمن في تجريد المجتمع العربي من هويته في هذه الظروف بالذات. كما أن الثورة الإيرانية ـ وهي الثورة الأصولية الوحيدة التي نجحت في تسلم الحكم ـ لم تصطدم قطّ مع القوميين الإيرانيين ولم تجعل تصفيتهم هدفاً أول لها. كما أن البرنامج الإسلامي السياسي، من الجزائر إلى مصر واليمن لم يطرح سوى تحجيب النساء هدفاً عملياً يأتي مباشرة بعد هدف تسلم السلطة وتصفية المثقفين.

إن الظاهرة الأصولية السلفية تطرح على السلطات العربية الغارقة في أمجادها مشكلتين ملحّتين، الأولى تخفيف القيود على الحوار في القضايا العامة ومنح المثقفين العلمانيين والقوميين دوراً فعالاً في

التوعية عبر وسائل الإعلام، فيما تحتل المسلسلات العائلية والأغاني مساحة تكفي لإطراب أهل الأرض كافة.

المشكلة الثانية تتعلق بإشكاليات التحديث في الفكر العربي النهضوي. فهذا الفكر أصبح تقليدياً يجترّ نفسه ويكرر طروحاته. ولا يمكن مواجهة تعقيدات الحاضر العربي بواسطة الآليات الفكرية التقليدية بل يجب الانفتاح على أواليات الحداثة ومحاولة استيعاب مقدماتها ومفاهيمها بصورة تاريخية ونقدية، وهو الأمر الذي يمكننا من توسيع مشروع الحداثة ويتيح لنا معاصرة فعلية.

فالحداثة ليست حكراً على المشروع الحضاري الغربي، إنها سيرورة تاريخية مركبة، وهي ما تفتأ تطور مبادئها وأطروحاتها، وبإمكاننا في حالة التمييز بين المستويات في تعاملنا مع الغرب أن نتخلص من اختيارات الرفض السلفية، واختيارات التغريب التي تسقط في التبعية. وهذا يتطلب وعياً نقدياً على درجة عالية من التشبع بالنظرية القومية ومن معرفة التحديث ومستلزماته من توسيع المشاركة في القرار، إلى إعطاء ضمانات سياسية للمجتمع المدني وتنشيط مؤسساته النقابية والترفيهية، مع تأمين حد أدنى للأجور وللشيخوخة المهملة وللطفولة البائسة. إن التحديث ليس كلاماً على ورق بل إعادة تشكيل للمجتمع ومؤسساته. ولا بد من عناق أبدي بين المشروع النهضوي والتحديث لأن الدولة القومية للأمة العربية هي الدولة الوحيدة في العالم التي تهتم بشؤون الإنسان العربي. ولهذا فإن المشروع الحضاري العربي يمثل للأمة ضرورة وجودية.

٤

في الهوية والانتساب الحضاري

يطول الكلام على محاولات التحديث التي مارسها العرب خلال القرنين السابقين بهدف تشخيص الواقع العربي الراهن، وتحليل الإيديولوجيات المتصارعة فيه، وعرض تجارب العرب في مضمار الوحدة والتنمية المستقلة والديموقراطية والعدالة الاجتماعية. وهذا يعني أن التحديث شامل لكل نواحي الحياة لأنه إعادة صنع للإنسان والمجتمع على أسس جديدة تتلاءم وعصرنا بعد الثورة الصناعية. وإذن فالكلام على التحديث دون تخصيص نواحيه ومجالاته يكفي. غير أنه ليس تحديثاً في المطلق، بل هو تحديث يندرج في إطار «المشروع الحضاري العربي»، وهو مشروع قائم مهما تكاثرت أسباب الشك فيه، لأن العرب بدون مشروع حضاري يقوم على التحديث سوف يقعون أسرى مشروعات سلفية أو تقليدية أو ديكتاتورية فيتباعد ما بينهم وبين التطور الحضاري الذي تتراكم منجزاته منذ قرنين دون أن نستطيع سد الفجوة الحضارية بيننا وبين المجتمعات المتقدمة.

تقتضي ظروف التحديث أن تكون الدولة القومية الواحدة للأمة العربية هي حاضنة المشروع الثقافي العربي، لأنها وحدها هذه

الدولة الموحدة قادرة على تقديم الأساس المادي للحداثة، من صناعة ومواد خام وأيدٍ عاملة وأسواق استهلاكية وعقول مبدعة. غير أن العرب لم يجمعوا على مشروع ولم يحددوا حتى مواصفاته، مع أن شرط «المشروع الحضاري» أن يحظى بالإجماع، بوصفه مبدأ تعتمده الأمة لتضعه في حيز الممارسة. لكن فقدان الاتفاق على أي شيء كاد يصير سمة عربية ثابتة يعتمد عليها العدو ويحار فيها الصديق، كأن العرب لم يخلقوا إلا ليختلفوا. وقد خسروا الكثير من معاركهم وتراجعوا عن كل مواقعهم خلال أواخر القرن العشرين لفشلهم في الاتفاق والتضامن، حتى ظهروا بمظهر أمة ذليلة مشتتة متناحرة، ضائعة عن مصيرها وعاجزة عن تقدير هذا المصير.

إن تقرير المصير ليس مفهوماً مجرداً في عالم الحقوق، وإنما هو دليل تاريخي يوجه المجتمع ويحدد الجماعات التي تقبل أن تتلاحم على هدي المبدأ القومي فتجعل الأرض مشتركة بلا حدود، وتعتمد على الثقافة المشتركة لتخلق فهماً مشتركاً للتاريخ والمستقبل، (لأن الفهم المشترك للتاريخ هو الذي يخلق التاريخ المشترك، كما أن النظرة الموحدة إلى المستقبل تحدد أهدافها والإجماع فيما بينها على تحقيق تلك الأهداف). وعدم إحساس العرب بمصيرهم لم يؤدِّ فقط إلى التفريط بعناصر قوميتهم، وإنما أفقدهم إحساسهم بذاتهم فباتوا لا يتصرفون على أنهم أمة واحدة. وبالتالي فمن المستحيل أن ينتجوا في ظروفهم الراهنة مشروعاً حضارياً وأن يجدوا العقل الكافي لتفصيل عناصره والاتفاق عليها، وأن تكون لديهم العزيمة اللازمة لتنفيذها.

فما هي أسباب العجز العربي المزمن عن إبداع مشروع حضاري

والسير في تحقيقه، مع أن مؤرخي النهضة يرجعون بها إلى مائتي سنة خلت؟

المشروع الحضاري العربي له ترجمة سياسية واحدة:

القدرة على تحديد المصير والعزم على تقرير المصير. وهذا أمر مختلف جداً ومختلف تماماً عن رطانة المثقفين العرب من الخرعين الذين يتحدثون عن أزمة الهوية والذين تزعمهم في العام ١٩٨٠ أنور السادات فأصدر بمعونة بطانته من المثقفين المتعاونين مع كل نظام كتاباً بعنوان «البحث عن الذات».

أزمة الهوية والبحث عن الذات مقولتان تصدران عن منطق الطوائف والأقليات التي تشعر بالخوف من زمن التحولات القومية فتبحث عن ذاتها وتراجع هويتها. وقد بدأت هذه النغمة بين طوائف لبنان وأقلياته منذ أيام الوحدة بين مصر وسوريا (١٩٥٨ - ١٩٦١). هل نحن موارنة أم لبنانيون أم عرب أم غربيون في منطقة عربية. والمنطق الطائفي هو منطق عثماني، لأن العثمانيين لم يعترفوا بالعرب كأمة وحضارة بل قسموهم إلى ملل وأوكلوا لشيخ الملة أمور طائفته. ولا يزال استعمال لقب شيخ بمعنى زعيم سارياً في لبنان. وآخر المشايخ كان الشيخ بشير الجميل وأخاه أمين الجميل.

أما البحث عن الذات فيدل على أزمة نفسية يشترك فيها فقدان الذاكرة والعجز عن الإدراك. وقد حاول السادات أن ينشر هذا العصاب بين المصريين ليحوّل مصر عن اتجاهها العربي فأوقعها في حالة من تفكك الشخصية صار معها لكل طائفة ذات يقود التمسك بها إلى حرب أهلية ملبننة. وقد آلت الأمور من الهزل إلى حد أنه كلما اجتمع عدد من الرجال اعتبروا أنفسهم وحدهم مسلمين وأباحوا لأنفسهم تكفير المجتمع واستباحته، مما يثبت أن

المنطق الطائفي يفرخ طوائف متلاحقة يقاتل بعضها بعضاً، فوقع المجتمع المصري في الحالة البدائية التي يصفها هوبز بأنها «حرب الجميع ضد الجميع»، وبذلك انتقلت مصر من عصر القومية العربية إلى عصر الفتن الطائفية التي نشأت من خلال عملية البحث عن الذات.

إن عملية تحديد الهوية الحضارية تخضع لاختيارات استراتيجية وثقافية تصل إلى حد العبث ومجافاة المنطق والتاريخ. ففيما بين القرنين الثامن والخامس عشر كان المثقفون الأوروبيون قد تشبعوا من علوم العرب وفلسفتهم، فطلبوا الفلسفة الإغريقية من مصادرها اليونانية دون رجوع إلى المصادر العربية، وسمّوا ذلك عصر النهضة (رينسانس ـ الولادة الجديدة). ثم ثار الألمان على سلطة روما وخلعوا طاعتهم لبطاركتها فسمّوا ذلك عصر الإصلاح الديني. فلما نضجت مبادئ الفلسفة والاجتماع وحقوق الإنسان وظهرت الجمعيات الفكرية والموسوعات والأحزاب سموا ذلك عصر الأنوار. وحين وفق الأوروبيون إلى عقد قران العلم بالصناعة، والمبادئ بالمؤسسات التي تكفل للمواطن حرية وعدالة اجتماعية، سمّوا ذلك عصر العقل. غير أن لهذه التسميات البراقة وجهاً معتماً لا تعترف به حضارة أوروبا الغربية المتبجحة. فعصر الإصلاح الديني قام على الحروب والمذابح الطائفية. وعصر النهضة تلطخ بإبادة هنود أميركا على مدى قرنين، وعصر الأنوار حمل الاستعمار إلى الهند وشرقي آسيا، وعصر العلم أو عصر العقل احتاج إلى مواد خام وإلى أسواق فاندفعت أوروبا إلى احتلال العالم ولم يمض القرن التاسع عشر حتى كانت أوروبا تستعمر العالم بما فيه المنطقة العربية. لقد ظلت الحضارة العربية مصدر إشعاع لأوروبا لمدة سبعة قرون على الأقل، وكانت تختزن حضارة العالم القديم وتزيد عليها

تطويرات سارت بالإنسانية عدة قرون إلى الإمام سواء على صعيد المعرفة والعلوم أو على صعيد التقدم في مفهوم الإنسان وتحرير البشرية من العبودية والاستغلال. لقد تعادلت الحضارتان في القرنين السادس عشر والسابع عشر، فلما ظهر عصر الأنوار في القرن الثامن عشر كانت الشخصية الحضارية الأوروبية قد نضجت وتجاوزت كلاً من الحضارتين الإغريقية ـ الرومانية والعربية ـ الإسلامية التي حجّرها الأتراك ومنعوا تطويرها، ظناً منهم أن تجميد تطور المجتمعات يضمن لهم استمرار السيطرة عليها وأن قوة السلطنة وغناها يقومان على إضعاف العرب وإفقارهم ونهبهم واضطهادهم. ولهذا السبب وغيره عمد مفكرو أوروبا من سياسيين وفلاسفة وكهنة وعلماء إلى قفزة على الواقع التاريخي، فحين أرادوا أن يحددوا المشروع الحضاري الغربي تجاوزوا سلفه المباشر الذي هو الحضارة العربية ـ الإسلامية ونسبوا مشروعهم إلى الحضارة الإغريقية ـ الرومانية. والحال هي أنهم لولا الحضارة العربية لما تمكنوا من معرفة التراث الإغريقي ولا فهمه. فالعرب تقدموا بالمعرفة والعلوم أشواطاً لا يعرفها الإغريق والرومان. لكن مفكري الغرب ـ وليس أحبار الكنيسة فقط ـ نسبوا المشروع الحضاري الغربي إلى اليهود والإغريق والرومان، وينحدر دينه (أي دين المشروع) من كنيسة روما ضداً على الكنائس الشرقية من موسكو إلى القاهرة. واعتبر مستعمرات روما مستعمرات له فأنكر الوجود العربي وألغى الحضارة العربية ـ الإسلامية وعزا منجزاتها إلى اليهود، واعتبر المنطقة العربية مجالاً حيوياً تابعاً له يتصرف بها كما يشاء. وتأكيداً على «تهويد» المنطقة قسمها بحسب ما ورد في التوراة: الفينيقيون في لبنان، الآراميون والسريان في دولة دمشق، والكنعانيون في فلسطين (وهم الذين غزاهم بنو إسرائيل)، بينما استقر الآشوريون

في العراق والفراعنة في مصر والبربر في شمال أفريقيا. وهكذا فإن الحضارة الغربية المعاصرة تنتسب إلى الحضارة الإغريقية ـ الرومانية بالرغم من فترة انقطاع دامت أكثر من ألف عام، وتقطع مع الحضارة العربية ـ الإسلامية وتنكر وجودها على الرغم من اتصالها المباشر بها وكونها سليلتها المباشرة واستمراراً لطروحاتها الفكرية والاجتماعية.

وبناء عليه فإن من سمات المشروع الحضاري أن يشتمل على تحديد نسب وهوية ومجال ـ وتحديد العدو أيضاً، ولو بصورة افتراضية. لا عبرة في هذا المقام بالانقطاع الزماني أو المكاني لأن المهم تواصل الأهداف الفكرية والاجتماعية التي تشكل روح الحضارة. كذلك فإن تحديد العدو مفيد من عدة جهات، لأن الآخر يعمق هويتنا، وحين نخلع عليه كل ما لا نريده فنحن نعزو إلى أنفسنا الخصال والشيم التي نرغب في أن نتماهى بها ونمتثل لها، ونباعد بيننا وبين ما نراه عاراً وضعة. فقد تنشأ الحضارة نشأة ذاتية لكنها لا تشتد وتنضج إلا بالتحريم ومغالبة الأعداء. ولعل أكبر مشكلات الأمة العربية في الربع الأخير من القرن العشرين أنها دخلت في مرحلة تهتّك انتهك فيها العرق العربي كل المحرمات التي كان يمكن أن تصونه لو دخل في عراك معها وحافظ على حدود اللامساس في قضايا الوحدة والأراضي العربية المغتصبة والتعريب وتطوير أحكام الإسلام بما يتلاءم وروح العصر. هذه الثوابت ليست تعصباً، وإنما هي ملامح أساسية لا بد منها لإيجاد شخصية قومية فاعلة في التاريخ. وقد عرف العرب في جاهليتهم أهمية التحريم وسموه «الحفاظ» فأولو الحفاظ هم الذين يغضبون للحرمات إذا انتهكت. وأول انتهاك في حياتنا السياسية المعاصرة ارتكبه الشعوبيون حين حاربوا المد الوحدوي وأيدوا كل الحركات الانفصالية باسم

الاشتراكية واليسار، حتى صار للكيانات من الشرعية ما يفوق فكرة الوحدة ويدحضها. كما أن آخر الحرمات التي سقطت هي العرف بألا يهدر العرب دماءهم فيما بينهم، وبدلاً من حقن الدماء العربية استباح العراق الكويت فاستباح العرب أرض العراق وشعبه وثروته بالتحالف مع الشيطان. فكيف يمكن أن يتحول عرق إلى أمة إذا كان يلغي الحدود مع المحرمات فتصبح كل القضايا نسبية في ساحة العدمية القومية؟

لتحديد المصطلحات نذكّر بأن العرق أوجدته الطبيعة: العرق العربي والعرق الإغريقي أو الصيني.. فمثلما تنقسم مملكة الحيوان إلى فصائل فقارية أو لبونة تنقسم مملكة الإنسان إلى عروق طبيعية تكونت في رقعة جغرافية لها ملامح ولغة وعادات وثقافة وتاريخ. هذه العناصر بشكلها الطبيعي تشكل عرقاً، فإذا تمّ تفعيلها بعوامل سياسية انقلبت إلى عوامل قومية تعيد صياغة وجود العرق الطبيعي وتحوله إلى أمة ـ دولة. فتمتد حدود الكيان السياسي لتشمل كل الأرض التي يقيم عليها العرق الطبيعي. وبما أنه لم يبق خلال التاريخ عرق بحالة محضة خالصة فيجري تحديد العرق بانتشار لغته وثقافته ووحدة عاداته واشتراكه في تاريخه بحسب إرادة مشتركة، لأن تحويل العناصر الطبيعية إلى عناصر سياسية بوعي إرادي مقصود من قبل النخب الفاعلة في الأمة. هذا الإجماع الإرادي مفقود في الفكر والواقع عند العرب، وفقدانه أدى إلى انعدام الإرادة الجماعية، مما ينتج عنه فقدان العناصر القومية لقيمتها، ومن ثم فقدان الأمة للعناصر المكونة لوجودها: فالأرض تغتصب، واللغة تهمل، والثقافة المشتركة تتحجر وتتفسخ، ويصبح التاريخ عامل فرقة بدل أن يكون موحداً.

فهل الثقافة العربية، في وضعها الراهن، من القوة والانتشار في المجتمع العربي بحيث تستطيع أن تقلبه من وضعية العرق الطبيعي إلى الأمة التي تؤسس دولتها القومية؟ إن تقرير المصير العربي على هذا النحو يقتضي درجة من الوعي الجمعي تقلب الروح العربية المستكينة لإرادة القوى العظمى إلى روح متوقدة تستوعب منجزات الإنسانية وتزاحمها لكي تفرض نفسها في صنع تاريخ لها وللإنسانية بقوة العلم والمال والأدب والتجارة والسياسة والعسكرية والفكر والصناعة والفلسفة وكل نشاط بشري. فهل نحن جاهزون لمثل هذه المهمة العظمى؟ لو أشحنا النظر مؤقتاً عن ٨٠٪ من الأميين و١٠٪ من أنصاف المثقفين لوجدنا أن لدينا ١٠٪ من النخبة العربية ذات المستوى العالمي. وهي نسبة تعادل أو تفوق ما لدى دول شبه متقدمة كأوروبا الشرقية وأميركا الجنوبية والصين والهند. كلها أسعد حالاً من العرب لأنها تجتمع تحت سقف دولة موحدة ولديها من فرص التنمية المستقلة ما لن يعرفه العرب المجزؤون أبداً.

وإذن فلدينا مثقفون وليس لدينا ثقافة، أو بالأحرى لدينا مختصون يكررون معلوماتهم التي حصلوها عن الغرب من حقول اختصاصاتهم وليس لدينا نتاج ثقافي. وأسباب ذلك كثيرة منها ضعف المردود إذ ليس ثمة حوافز للإنتاج، وانعدام المؤسسات الثقافية ومراكز البحث. ولهذا فالعلم والثقافة محصوران في الإطار الجامعي تقريباً، وهو إطار محافظ راكد لم يتمكن من نشر الثقافة ولا من خلق تنوير ثقافي. غير أن العامل الأهم في اختناق الإبداع الثقافي يكمن في غياب المشروع الحضاري العربي الذي يعطي الثقافة دافعاً للحركة واتجاهاً تسير عليه. فكما أن الثقافة الحديثة الرفيعة تخلق المشروع الحضاري فإنه بدوره يغني الثقافة بالعناصر

الجمعية وبالهدف من الإبداع الثقافي. فحين حدد المشروع الحضاري الغربي لنفسه هدفي الحرية والوضعية تفتقت أذهان الفلاسفة والمفكرين عن معان للحرية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفردية لم تكن تخطر على بال. وجاءت الرؤية العلمية الوضعية أو الموضوعية لتوجه الثقافة نحو الاهتمام بالإنسان في تحرير عواطفه وغرائزه وسلوكه ومعلوماته:

فعلوم النفس والاجتماع والتواصل وليد شرعي للحرية والوضعية اللتين هما حجر الأساس في المشروع الحضاري الغربي.

وما دامت الجامعات الخمسون في البلاد العربية هي مراكز الثقافة العربية الرئيسية فإن نتاجها الفعلي يقتصر على الأدب والفقه والعلوم المعيشية التي لا يستغني عنها العمران كالهندسة المتواضعة والطب البسيط وكيمياء المعامل المتخلفة. هذا يعني أننا ما زلنا في طور الثقافة العربية التقليدية التي تقوم على الأدب والفقه اللذين استمرا في عصور الازدهار والظلام على سواء والصراع على السيادة. أما العلم فقد ظل هامشياً لتسلية الملوك بالدمى المتحركة وبحيرات الزئبق الرجراج التي يلتذ الملوك بوضع فراشهم عليها مع جواريهم، وأما الفلسفة فكانت أمراً خطيراً في حالتي رضا السلطة أو غضبها. وفي كل الأحوال عاشت الفلسفة والعلم حوالى ثلاثة أو أربعة قرون لم يشتغل في كل منهما أكثر من مائتي شخص في كل قرن. أي أن كل الحضارة العربية لم تشهد أكثر من ألف مشتغل بالعلم وألف مشتغل بالفلسفة. لذلك لا صحة لما يقال من أن الغزالي قضى على الفلسفة في كتابه «إحياء علوم الدين»، فليس لأي مفكر أو كاتب من القوة ما يقضي على ركن أساسي من أركان الفكر البشري كالفلسفة.

الصحيح أن الفلسفة لم تتجذر على الإطلاق في الثقافة العربية منذ الكندي إلى عبد الرحمن بدوي. لديّ على ذلك دليلان: في الحضارة العربية القديمة لا نجد أثراً للفلسفة في الفقه وعلم الكلام لأنهما نضجا قبل دخول الفلسفة. كما لا نجد لها أثراً في النقد الأدبي، فنظرية عمود الشعر لا أثر فيها للفلسفة علماً بأن الذي أعطاها صيغتها النهائية هو القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني المتوفى عام ٣٩٥هـ (حوالى ألف ميلادية) وهو رئيس المعتزلة في عصره. وحتى فكر ابن خلدون لا يقوم على أساس فلسفي مع إلمامه بها.

أما الدليل الثاني فهو فكرنا المعاصر. فنحن قد تعاملنا مع كل الإيديولوجيات والمذاهب السياسية الموجودة في العالم. ومع ذلك لم تنفع في تنظيم الجماهير ولا في إصلاح الدولة ولا في تطوير الاقتصاد. بل إن هذه المذاهب تأتي وتشغل المثقفين تبشيراً ودعوة أو رفضاً أو دحضاً ثم تتلاشى دون أن تترك أثراً في فكرنا أو واقعنا. كما أننا نحن لا نترك فيها أثراً فلا نحوّر فيها ولا نضيف إليها. وقد حار الناس في تحليل هذه الظاهرة، وأنا أرجعها إلى انعدام الأساس الفلسفي في تفكيرنا. فهو المسؤول عن بقاء أي مذهب بلا جذور ولا أغصان، يصدق هذا على المذاهب السياسية مثلما يصدق على المذاهب الفلسفية أو الاجتماعية أو العلمنفسية. ويبقى واقعنا الفكري رهيناً بظاهرة الفكر المستورد من ماضينا السحيق أو من الحاضر الأوروبي المبدع.

لقد وصلتنا مبادئ الثورة الفرنسية بعد عشر سنوات من وقوع الثورة مع غزو نابوليون لمصر، وتلاها فيض من الفلسفات في الحكم، ومع ذلك فإن بنية الفكر السياسي ونظام الحكم عند العرب

لم تتغير من أيام الفراعنة حتى اليوم. فالفرعون هو السلطة المطلقة والمالك المطلق للأرض والبشر. ومن حوله مراكز قوى تمثل الجيش والكهنة والتجار وأصحاب الأراضي وزعماء القبائل. هؤلاء ليس لهم حق محاسبة الفرعون لأنه إله أو ظل الإله على الأرض. لكن وظيفتهم مراقبة الرعية في ولائهم وإنتاجهم، وقد شدد الإسلام على مسؤولية الفرد الحاكم أمام الله لكنه تركه مطلق السلطة في رقاب العباد ولم يعط أحداً حق محاسبته، فأمره لله وحسابه على الله. وحتى مجلس الشورى الذي انتخب الخليفة وعينه إماماً تنتهي مهمته بانتخاب الخليفة وليس له حق على الخليفة بعد انتخابه، علماً بأن أعضاء مجلس الشورى ينتقون على أساس العصبية، فمن لا عصبية له لا شورى له. أي أن الرعية لا تستشار في أمر حاكمها ولا في طريقة حكمه، وهذا هو مصدر القول بأن لا ديموقراطية في الإسلام، وهو قول صحيح من زاويتي الحاكم والمحكوم، فالحاكم غير ملزم إلا برأيه والمحكوم ليس له حق الاعتراض أو التشريع. وإذا كان الخلفاء الراشدون قد ميزوا بين المال العام والمال الخاص (عثمان لم يميز وكان يقول: من قبلي منعوا في الله وأنا أعطي في الله) فإن كل من جاء بعدهم اعتبر الحاكم هو المالك الفعلي لبيت المال، يوزع موارد الدولة كما يشاء، كما أن الأرض أيضاً ملك للدولة توزعها مع سكانها على شكل إقطاعات. وللحاكم حق المصادرة، فالملكية الفردية ليست مصونة. وكل من قرأ شيئاً عن المصادرات التي كان يجريها الخلفاء والسلاطين يعرف أنه كان من المستحيل قيام نظام رأسمالي في ظل الخلافة العباسية أو المماليك أو سلاطين آل عثمان أو الحكام الحاليين.

أظن أن هذا يكفي للقول بأننا نعيش في ثقافة متحجرة وأنظمة تستهلك طاقاتها في إعادة إنتاج نفسها وفي الانغلاق ضد أي

تفاعل مع العالم الخارجي. فإن كان التغيير مطلوباً على كل الجبهات فإنه مستحيل إذا لم نقرر غاية مسارنا: إلى أين نتجه وإلى أين نريد أن نصل. المشكلة أن الانتماء إلى المستقبل غير ممكن من دون تحديد الانتماء إلى الماضي. وقد ظهر الطابع العربي للحضارة العربية وازدهر المجتمع خلال القرون الأربعة الأولى للإسلام، فنحن عرب ننتمي إلى حضارتنا المتفتحة ورسالتها العالمية. الألف عام التي تلت شاركنا آخرون في المشروع الحضاري، فكانت لنا ولغيرنا. أما القرون الأربعة الأولى فهي عصر الازدهار العربي المطلق، عهد الحرية والعنفوان والإبداع.

ولكي نعيد للتاريخ حركته نحو التقدم لا بد أن نضع له عقلاً، أي لا بد من أن نخرج من هذا العماء واللا تشكل والتهتك الذي يطبع مرحلتنا الراهنة. فالمرحلة الراهنة هي مرحلة اللا عقل. ذلك أن العرب بعد الحرب العالمية الثانية حاولوا أن يخضعوا حياتهم لقواعد العقل، فانتسبوا إلى جامعة الدول العربية وصنعوا ميثاق الدفاع العربي المشترك وحاولوا أن يخلقوا أسواقاً اقتصادية عربية. ومضوا مع العقل إلى أبعد الحدود: حاربوا الجهل بتأسيس المدارس والجامعات، قاوموا الغزو بإنشاء الجيوش، تصدوا لهجمات الغرب بتضامن عربي فعال في لحظات من تاريخهم وأوجدوا لأنفسهم أصدقاء بين الدول الكبرى والأمم المتقدمة لنصرة قضيتهم في فلسطين وفي الوحدة وفي التقدم. وقد عاشوا لحظات انتصار مجيد فاخترقوا النظام العالمي الاستعماري حين أعلنوا قيام الجمهورية العربية المتحدة. وكادوا أن يخترقوا النظام الرأسمالي بأكمله في حرب تشرين ورفع أسعار البترول، غير أن حكام العرب خافوا من هذا النصر ولم يعرفوا كيف يستثمرونه لغياب كل مشروع قومي مستقبلي عن فكرهم ولأنهم يرون في كل تغيير خطراً عليهم.

فجأة. فجأة بدأ كل شيء بالانهيار وانتصر الغرب عليهم وعلى العالم فتهاوى منطقهم وخلا الواقع من العقل. فلا العلم أوجد للعرب تقدماً حضارياً، ولا الجيوش والمعارك أنجزت شيئاً محسوساً، وضاع المال والأراضي والاستقلال. في هذا الوضع غير المنطقي، وهذه النتائج المحبطة يبدو العالم خاوياً، وتفقد الجماعات الإحساس بذاتها، ويغيب عن العقول معنى كفاح الأمم لتأكيد ذاتها وتقرير مصيرها. إن منطق الآخرين هو دائماً يمثل اللامنطق بالنسبة لنا لأنه إلغاء لمنطقنا وموقفنا وتطلعاتنا. إنه إلغاء لنا. هذا هو النظام العالمي الجديد.

«ولكنها تدور» هكذا قال غاليلو لمحكمة التفتيش.

وأضيف:

إنها تدور وعلى ظهرها أمة عربية تشغل ١٠٪ من مساحتها. أمة سوف تجد نفسها في حداثتها. وتحقق قوميتها بإنشاء الدولة الأمة، وتشرف من ذروة حضارتها الشاهقة على مستقبل أشد ديموقراطية وعدالة وأوفر حرية وإبداعاً. فإذا أنجزنا هذا نكون قد أنجزنا التحديث. وعندها يتكلم أحفادنا عما بعد الحداثة وعما بعد القومية.

ذلك أننا إذ نكون قوميتنا بجهدنا وإبداعنا ونضالنا فتتشكل بتشكل تاريخنا وتتقدم بتقدم تفكيرنا، ولا يتم اكتمالها إلا بقيام الدولة القومية الموحدة والحاضنة للمشروع الحضاري العربي، منها في المبتدأ وفي المنتهى.

٥

التجزئة لم يصنعها الاستعمار

يحتل الوطن العربي رقعة من الأرض تتوسط سطح الكرة الأرضية، وتبلغ مساحتها حوالى أربعة عشر مليون كيلومتر مربع، وتعادل ١٠,٦٪ من المساحة الكلية للكرة الأرضية. وهم موجودون عليها باستمرار منذ بدء الخليقة، مع تداخل عروق أخرى. فتدفق العرب على مصر وشمالي أفريقيا لم ينقطع، وكذلك دخل الأحباش إلى اليمن والعرب إلى الحبشة وفارس. المهم أن الأراضي العربية مؤلفة في معظمها من صحراء تبلغ مساحتها نصف مساحة صحارى العالم. يتخلل هذه الصحراء واحات وسواحل وأنهار خلقت أماكن للاستقرار والتجمع وتشكيل سلطة وحضارة حين يتصل بعضها مع البعض الآخر تحت سلطة مركزية. وحين تنعدم هذه السلطة المركزية تنكفىء هذه الواحات منغلقة على نفسها تحت سلطة محلية تقليدية يقتصر دورها على المحافظة على الأمن والتجارة.

ويبدو أن الشعب العربي يألف حياة المدن أكثر من البادية، بدليل أنه في كل مرة وجدت على الأرض العربية رقعة فيها موارد مائية

أسرع العرب إلى إنشاء مدن وإقامة سلطة تتحول إلى دولة إذا طال الزمن بموارد المياه. وهذا ما يجعل من البداوة قضية عارضة في حياة العرب حتى في جزيرة العرب نفسها.

غير أن إسراع العرب إلى العمران لم يرافقه ميل مماثل لإنشاء سلطة مركزية في مواطن عمرانهم. ولا يفسر ذلك بالنفور الغريزي عند البدوي من السلطة ليحافظ على حريته وفرديته. فقسوة الحياة في الصحراء لا تترك له فردية ولا حرية، لأنه يتعرض لهلاك محتم خارج القبيلة من عوادي الطبيعة والبشر على حد سواء. ولم تنجح الأديان الوثنية ولا التوحيدية في أن تحدث في النظام القبلي تغييراً يذكر. وحين جاء الإسلام وأسس عمر بن الخطاب المدن اختصت كل قبيلة بحي، على الرغم من سلطة الولاة ومن فوقهم الخلفاء. فلما ضعف مركز الخلافة واستقلت الأطراف تأسست دول وفق الهيكلية المألوفة من أيام الفراعنة والسومريين، على النحو الذي شرحناه في الفقرة السابقة. وهي الهيكلية الفطرية البسيطة والبدائية التي تعطي للسلطة كل الصلاحيات رغبة في المحافظة على بقائها واستدامته خوفاً من انهيارها والوقوع في حرب أهلية تدمر أسس العمران المديني. فالناس إذا خيروا بين الأمن مع الظلم وبين الفوضى والخراب الذي يطل على مجهول، لم يترددوا في اختيار الأمن والسكوت عن الظلم والتعديات التي لا تتجاوز الحدود المحتملة. كان هذا شأنهم في الماضي وما زال كذلك إلى الآن. وهكذا تحولت، بمرور الزمان، الواحات التي نشأ فيها عمران واستقلت عن المركز ـ تحولت إلى دول تمارس كل السلطات السيادية التي كانت تمارسها دولة المركز في الداخل والخارج. ولما كانت المسافات التي تفصل بين الواحات، في الأصل، شاسعة وصحراوية فقد انغلقت الواحة على سكانها قروناً طويلة ـ من القرن العاشر إلى أواسط

القرن الثامن عشر تقريباً. وهذه مدة كافية لنشوء لهجة محلية عربية مطعمة برواسب السكان الذين عمروا المنطقة قبل الإسلام، وعادات وتقاليد وأنماط للحياة تكفي لإنشاء شخصية إقليمية متميزة بعض الشيء عن غيرها من التجمعات العربية السكانية الأخرى. وقد ساعد على تبلور الشخصية المحلية وجود مرجعية ثابتة مشخصة في سدة السلطة، شكلت الحاضنة والدرع الواقي لتلك الشخصية المحلية. ولا يغير من هذا الواقع نشوء دول كبرى تضم أكثر من قطر، بل يؤكده، بدليل أنه حين ينفرط عقد الدولة الكبيرة تعود الوحدات المكونة لها إلى حالها، أما عند نشوئها فإن الحاكم فقط هو الذي يتغير أما حدود القطر فلا يمكن تغييرها لأن الصحراء تحيط بها. فقد استقل الأمويون بالأندلس في القرن الثامن الميلادي، وبعد أربعة قرون اشتدت عليهم وطأة الإسبان الذين جند لهم بابا روما موارد أوروبا لدعمهم، كحرب صليبية فرعية، استنجدوا بالمغاربة الذين أطالوا عمر الوجود العربي في إسبانيا ثلاثة قرون أخرى. ومع ذلك ظل الأندلسيون أندلسيين والمغاربة مغاربة. أكثر من ذلك، حين تحولت الأندلس إلى «فردوس مفقود» وهاجر عرب الأندلس إلى المغرب منذ أربعة قرون ظل المغاربة إلى يومنا هذا يشيرون إليهم على أنهم أندلسيون في طنجة وفاس ومراكش والدار البيضاء. وقد نشأت الحركة الفاطمية في تونس ثم استولت على مصر لأكثر من قرنين، ومع ذلك فمؤرخو المرحلة في ذلك الزمان يسمونهم «المغاربة». وحين حرر إبراهيم باشا بلاد الشام والحجاز من حكم العثمانيين ورد اسمهم في كتابات المرحلة بصفتهم «مصريين»، وكذلك كان الحال أيام الوحدة بين سوريا ومصر بقيادة الرئيس جمال عبد الناصر. وقد سمعت أبي وأهلي يتكلمون عن الحكم الفيصلي الذي دام في سوريا ثلاث سنوات

قبل الاحتلال الفرنسي، فكانوا يتحدثون عن «أيام الحجازيين»، كذلك يتحدث الحجازيون عن «اليمنيين» مع أنهم متصلون بهم من فجر التاريخ.

حين جاء الاستعمار حافظ على السلطة المحلية البدائية الفطرية الموروثة كما وجدها، ولم يغير في هيكليتها من حيث البنية ولا في أساليب تعاملها مع الرعية. على العكس، عمل الاستعمار على تدعيم السلطات الإقليمية وتعزيزها بإطارات مثقفة أجنبية أولاً ثم من «البلديين natives» أبناء البلاد من الأسر الكبيرة العريقة التي اختارت التعاون معه وعدم مقاومته. كذلك كان أكبر تدعيم قدمه الاستعمار للسلطات المحلية أنه اعتبرها «دولاً» ليضفي الشرعية على المعاهدات التي فرضها عليها، وكذلك عاملتها بقية الدول الاستعمارية في أوروبا ثم الولايات المتحدة. كذلك لم يتدخل في البداية في مسألة الحدود إلا في مناطق تقسيم النفوذ بين الدول الاستعمارية حيث صارت هذه الحدود «دولية» أي معترفاً بها بين دول المركز لأن في الاعتداء عليها مساساً بالتوازن الدولي. ولهذا قسمت بلاد الشام حسب معاهدة «سايكس ـ بيكو» الأبدية.

أما في «الدول» العربية الواقعة تحت مستعمر واحد فقد ظلت الحدود مفتوحة، بين مصر والسودان مثلاً، والجزائر والمغرب وتونس، والعراق والأردن. الحدود الفعلية جاءت مع نعمة الاستقلال، فحين منحت فرنسا الاستقلال للمملكة المغربية وكانت تحلم باستيطان أبدي في الجزائر، اقتطعت من الأراضي المغربية مساحة واسعة وكذلك من ليبيا وضمتهما إلى الجزائر لتوسع من رقعتها المستوطنة. ولم تصبح الحدود نهائية بين مصر والسودان إلا حين أصرت ثورة يوليو بقيادة الرئيس جمال عبد الناصر على

الاستقلال التام وانسحاب القوات البريطانية من مصر، فاشترطت بريطانيا على مصر أن تعترف باستقلال السودان حسب الحدود التي رسمتها بريطانيا.

حين كان العقيد معمر القذافي يقوم بمحاولاته الوحدوية، ركز مرة على جارته الدولة التونسية واستمال بعض المسؤولين هناك للوحدة بين ليبيا وتونس وسط معارضة شديدة من أوساط المتفرنسين وزعامات الجيل القديم يرأسهم «المجاهد الأكبر» الحبيب «بورقيبة». وما إن أعلنت فرنسا ـ دولة المركز في المغرب العربي ـ رفضها للوحدة، حتى شعر المعارضون التونسيون بتدعيم موقفهم. لكن العقيد القذافي أعلن أن هذه الدول والحدود بينها من صنع الاستعمار. فظهر الحبيب بورقيبة على شاشة التلفزيون وأعلن: «أقول للعقيد القذافي إن تونس كانت دولة قبل مجيء الاستعمار» وهذا صحيح تاريخياً. فقد نبتت المدن كالفطر حول الواحات العربية. وتأسست في كل مدينة سلطة منذ أقدم عصور التاريخ وأقامت الدولة ـ المدينة أو المدينة ـ الدولة. وما زالت هذه الحالة قائمة منذ أقدم عصور التاريخ. تبدلت مفاهيم السلطة، وتبدلت مفاهيم المجتمع وتبدلت أحوال الأمم، لكن المدينة ـ الدولة والسلطة الفطرية المنبثقة عنها بهيكليتها البدائية ومهامها الأكثر بدائية ووسائلها القمعية لم يطرأ عليها أي تغير أو تبديل رغم تغير العالم من حولها بثورات سياسية واجتماعية وعلمية واقتصادية وتكنولوجية.

المدينة ـ الدولة تجمع فطري له اقتصاد زراعي بسيط وتجارة محدودة مع ما حوله. السلطة فيها قمعية عرفية وسيلتها لضبط الأمن أحكام عرفية ووسائل قمعية. سكانها رعية للسلطان

يسوسهم كقطعان غير واعية و«يضبط» تحركاتهم وأحوالهم بحسب العرف السائد. روح الاجتماع تتكون في المدينة بواسطة الدين الإسلامي الذي يوحي بالتآزر والتراحم لإنشاء لحمة اجتماعية لا تمايز بينها أمام القاضي والفقيه، فكلهم عنده عيال الله. أما السلطة فبنية فوقية تقوم على الغلبة والقهر، لذلك تباعد ما بينها وبين الناس حتى يكتسب الحاكم هيبة تجعله في نظر العامة فوق البشر، فيتقي الخاصة بطشه ويطمعون بعطاياه مقابل تسليمه سلطة مطلقة في أمور السياسة أي التوازنات الداخلية بين مراكز القوى، والعلاقات الخارجية مع الدول الأخرى. ولكي يزيد السلطان هيبته يباعد بينه وبين الشعب باصطناع رموز للسلطة غريبة ووحشية ـ ليس عن رغبة منه في البطش وإنما على أمل أن يرتدع العصاة فلا يشقون عصا الطاعة ولا يحوجونه إلى استخدام الجيش: فهو يخاف من جيشه مثلما يخافه أعداؤه، لأن الجيش غريب عنه بقدر غربته عن الشعب، وهذا هو السبب التاريخي في أن الخلفاء استخدموا الغرباء لقيادة جيوشهم، لأن العربي مهما بلغت شدة ولائه قد يكون له رأي في ما يتعلق بالناس الذين ينتمي إليهم. فحين ثار الوليد بن مطرّف الشاري في أراضي الجزيرة والفرات استدعى هارون الرشيد يزيد بن مزيد الشيباني، ابن عم الوليد، قال له الرشيد: دونك هذه الفتنة. فأجابه يزيد: الرأي أن تفاوضه، فصاح به الرشيد: «ما جئت بك لأستشيرك». لذلك اصطنع المعتصم الأتراك وقبله اصطنع المأمون الفرس. ثم استولى المماليك *الصقالبة والشراكسة والزنوج والتتار والأرمن والبربر على الولايات*، وحين استتب الأمر للأتراك العثمانيين جندوا العرب في جيوشهم وجعلوا عليها ضباطاً أتراكاً وسلموا القيادة للجنود الإنكشارية، وهم عناصر بشرية يختطفهم الجيش التركي من أبناء البلاد المفتوحة

في شرقي أوروبا وهم صغار ويربيهم على الإسلام وطاعة السلطان، فلا يعرفون لهم أباً ولا أسرة ولا ملاذاً سوى عصبيتهم للسلطان. وقد زرعوا الرعب في أرجاء الإمبراطورية العثمانية وأوروبا زهاء قرنين.

كل هذه الأساليب ورثتها الدولة القطرية وطورتها بحسب الحاجة، فنشأت مراكز القوى وعلى رأسها جهاز المخابرات وقوى الأمن كأجهزة فوق الدولة والشعب. ولم تكن غاية الدولة البطش ولا الإرهاب، بل أن تفرض على الناس بالقوة وحدة ولحمة وتماسكاً بالقوة المجردة والمباشرة، بعد أن لم يعد الدين كافياً لإنشاء هذه اللحمة ولا الوطنية وشعاراتها منابع للتضامن الذي أنشأه النضال ضد الاستعمار. وفي عهود الاستقلال بين الخمسينيات والسبعينيات عصفت شتى الإيديولوجيات بميول النخب الوطنية، وكان أقواها وأفعلها في الشارع العربي الدعوة إلى وحدة المغرب العربي في شمال أفريقيا، والدعوة إلى الوحدة بين مصر الناصرية وبلاد الشام واليمن والعراق. وفي مقابلها ـ وضداً عليها ـ ظهرت الدعوات الماركسية على اختلاف ألوانها وصورت الوحدة على أنها خطوة رجعية ضد «التقدم»! فيما ظلت الأنظمة الملكية العربية تحاول أن تحافظ على توازنها بتدخل خارجي مباشر في بعض الأحيان. المهم أن هذه الدعوات كلها أخفقت واستعادت الدولة القطرية صورتها التاريخية، باعتبارها دولة قمع لا يهمها سوى استمرار سلطتها.

لماذا فشل القوميون؟ لأنهم أخذوا من القومية دعوتها إلى الوحدة، ولم يهتموا بعناصر بناء الدولة القومية حيث يكون «الرعايا» مواطنين أحراراً يفوضون أمرهم إلى مؤسسات ديموقراطية تعاقدية

تتعهد أولاً تنمية حريتهم في العمل والتفكير والتعبير، وتصون ملكيتهم، وتتعهد التنمية البشرية على صعد الثقافة والتعليم والتأهيل من أجل الرواج في سوق العمل، والكفالة في حالة البطالة، وتغيير نظام التعليم الذي يخرج شباناً عاطلين وراء مكاتبهم، لا عاملين في مصانعهم ومزارعهم. في الدولة القومية الحديثة ينقلب الرعايا إلى مواطنين متساوين أمام القانون، يسهمون في تأسيس السلطة بانتخابها ويسهمون في تأسيسها بمراقبتها عن طريق أجهزة التفتيش والمحاسبة الفعالة وعن طريق معارضة تتتبّع مواطن التقصير الحكومي وتعلن عنها في صحفها للرأي العام لكي يسحب ثقته من ممثليه في السلطة فينسحبون بطريقة سلمية، مثلما أن المعارضة تتعهد بالمحافظة على الدستور وتسليم السلطة بطريقة سلمية. إن الحرية هي شرط الاجتماع البشري في الدولة الحديثة، والسلطة تنمي الحرية بتنمية الثقافة والاقتصاد، أما القمع فيستخدم ضمن حدود القانون للحفاظ على القانون والمجتمع. المراهنة على الحرية تكفل حريات الاعتقاد الديني والسياسي وإنشاء مراكز للرأي والتعبير عن إيديولوجيات مختلفة تهدف كلها إلى مراقبة السلطة الخادمة للمجتمع وليست سيدة له أو موجهة. لهذا تعتبر القوانين كلها وضعية وبالتالي قابلة لإعادة النظر فيها كل حين. السلطة في الدولة الحديثة مؤسسة سياسية تتماهى مع مجتمعها المنظم ذاتياً عبر الدولة، ولا شرعية لها خارج رضى مجتمعها والرأي العام فيه، لذلك تهتم بتربية مواطن يقدر الحرية ويحكّم العقل ويحافظ على الكرامة. ولذلك تجعل التعليم العام أول مهامها لاعتقادها بقدرة الشعب على أن ينظم نفسه بنفسه ضمن أطر تتولى هي إبداعها إذا لم يستطع الشعب ذلك. فتطوير العمل الجمعي بالتراضي وعن طريق العقل والعلم والتفكير الحر أساس الاجتماع في الدولة الحديثة

ولهذا يأخذ العمل السياسي، بل كل عمل فيها، صيغة عقد بالتراضي: الأحزاب تتقدم ببرامج اقتصادية واجتماعية، فينتخبها الشعب ويحاسبها على أساس تعهداتها. فكل فرد مسؤول أمام السلطة بالولاء الحر الذي انتخبها على أساسه، وله أن يحاسبها ـ عبر مؤسساتها ومؤسساته. فالمعارضة جزء من السلطة تجاه الحكم، بحسب الإجراءات الديموقراطية. إن مشاركة الأفراد في صوغ القوانين والأطر التي تؤسس لاجتماعهم وتحدد مستقبلهم، هو السمة الرئيسية للنظام الجديد بالمقارنة مع نظام التسليم بقوانين وقيم وقواعد وأطر جاهزة إما لأنها موروثة أو لأن الدولة تعدها وتفرضها على الشعب. القوميون أخذوا الدولة العرفية وأرادوا أن يملأوها بمضمون قومي، بحجة أن الدولة العرفية السلطوية أكثر ملاءمة لتحقيق الأهداف القومية. أي أرادوا أن يحتفظوا بالسلطة المطلقة ويحولوا المضمون الاجتماعي من قطري إلى قومي دون إعطاء الشعب حق المواطنة في دولة قومية.

أما «التقدميون» فكانوا في وضع أسوأ. فقد عزلوا أنفسهم عن المد الجماهيري حين تنكروا للمبدأ القومي وحاربوا العمل الوحدوي. ثم وضعوا أنفسهم في مركز مستحيل حيث زعموا أن التقدم ـ أي التصنيع والمؤسسات العلمية والتعليمية ومكننة الزراعة والتصنيع الثقيل (إنتاج آلات الإنتاج بواسطة آلات أخرى) ـ يمكن أن يتحقق في حدود الدولة القطرية. والحال أن هذا مستحيل لحاجة الصناعة إلى أسواق ومواد خام ورساميل ومجالات عمل ومراكز تأهيل. فالقومية ليست مشروعاً سياسياً فقط وإنما هي مبدأ إنتاجي ـ استهلاكي لدخول العصر الصناعي. التقدميون اعتمدوا على الإيمان والإعلان كأن تكرار الشعارات كفيل بتغيير الشارع والواقع معاً.

التحديث الوحيد الذي أدخله طرفا التغيير ـ القوميون والتقدميون ـ كان على أجهزة الإعلام المصادرة وعلى أجهزة القمع التقليدية التي لم يعد لطغيانها حدود. فكان الحزبان مدرستين لتأسيس الدولة القطرية المطلقة السيادة على شعبها.

إذا كانت الدولة الإقليمية العربية من صنع الجغرافيا الطبيعية، والعادات المحلية التاريخية، فإن تحويل الدول الإقليمية إلى دول قطرية مطلقة السيادة على حساب المصالح القومية، هو من صنع فترة الاستقلالات بالدرجة الأولى، والأحزاب القومية والتقدمية ـ يا للغرابة ـ بالدرجة الثانية. وأخيراً تأتي المداخلات الدولية الأجنبية.

الدولة القطرية مستمرة بالرغم من روح العصر والتقدم الإنساني والعلمي، بل هي ضد لهذا التقدم وعامل فعال على منع المجتمع العربي من التطور، وعدو لكل تحديث حقيقي سواء في بنية السلطة أو تراتبية المجتمع أو نشر قيم المواطنة والتنوير والعلمانية والقومية. إنها أشبه بالعلق الذي لا يترك المجتمع العربي إلا جثة هامدة بلا دم ولا عزيمة ولا هدف.

فالعلم والصناعة والتجارة والاتصالات هي قوام المجتمعات الحديثة وهي تحتاج إلى رساميل ضخمة لا تتوافر للدولة القطرية العربية ولو كانت ذات موارد نفطية. لأن عناصر الحداثة تحتاج إلى عناصر بشرية متقدمة ومجتمع واسع متعدد الاختصاصات بحيث يخضع لقانون توزيع العمل. الوطن العربي كله مجتمعاً يحتوي على كل مقومات الحداثة والتقدم. بينما لا يستطيع أي قطر بمفرده أن ينجز خطوة واحدة نحو العصر الحديث.

الدولة القطرية قامت على أثر الاستقلال عن الاستعمار، لكن المتروبول العالمي أدخلها ضمن نظام توزيع العمل والاستهلاك على

نطاق الكرة الأرضية كلها. وبذلك تكامل كل قطر بمفرده مع المركز العالمي وتباعد عن التكامل مع الأقطار العربية المجاورة. لذلك مارست الأقطار العربية السيادة المطلقة تجاه بعضها وبعض، في حين ظلت القنوات المفتوحة في ازدياد مع الغرب.

الحدود أول مظاهر السيادة. ولا تكاد توجد دولة قطرية لم تدخل في حرب حدود مع جارة عربية لها. ثاني مظاهر السيادة ولاء الشعب لحكومته ضمن حدودها الدولية. وقد افتعلت الدول القطرية فيما بينها معارك لا تحصى، إعلامية وتجارية وثقافية وإيديولوجية لكي تعزل شعبها عن «إخوته» من الشعوب العربية. الجمارك هي المظهر الثالث لحدود الدولة، ويكفي أن نذكر أن المبادلات التجارية بين الأقطار العربية لا تبلغ ٥٪ من الحجم الإجمالي، أما البقية وهي ٩٥٪ فمع الغرب والشرق (سابقاً). الدولة القطرية تلغي التقدم العلمي والاتصالاتي والمواصلاتي. فالطائرات تحمل المسافرين العرب إلى أوروبا ولكنها لا تحملهم إلى الأقطار العربية إلا بشق الأنفس. فالحصول على تأشيرة دخول من بلد عربي إلى آخر، أحياناً مستحيل وفي كل الأحوال في منتهى الصعوبة. وأما العمل فغير مسموح إلا للمدرسين. وبدلاً من إلغاء المسافة الذي حمله التقدم العلمي ألغت الدولة القطرية الزمن: فالكتاب يرقد في الرقابة من ستة أشهر إلى لا نهاية. ولقد نبغ أفراد من الطلاب العرب في علوم متقدمة كالذرة والإلكترونيات فلما عادوا لم يجدوا في الوطن مجالاً لنشاطهم العلمي، فاضطروا إلى العودة من حيث أتوا. وقد حاولت بعض الدول العربية تجميع العلماء العرب والاستفادة من خبراتهم لكن إسرائيل أو غيرها عملت على اغتيالهم ولم تستطع الدولة القطرية حمايتهم. وحتى خبراء الصناعة العادية يشتكون من الجلوس وراء المكاتب وأنهم لا

يؤخذ برأيهم في تطوير المصانع وزيادة الإنتاج أو التقليل من الكلفة، لأن نظام المحسوبية يزيد عدد العمال والإداريين فوق طاقة المصنع بكثير، والنتيجة أن كل الصناعات العربية خاسرة، أو أنها تشتغل بربع طاقتها لعجز السوق المحلية عن الاستيعاب، ولعدم القدرة على منافسة الأسعار العالمية، أو لعدم وجود قطع نادر... إلخ.

على أن أخطر دور تلعبه الدولة القطرية أنها قامت بتأسيس هوية «قومية» للقطر عبر كتابة تاريخه وإنشاء إيديولوجيا يشخصها قائده، وتضخيم فولكلوره، عبر تفاهة وسائل الإعلام المحلية، ليصبح تراثاً ثقافياً يعبر عن شخصية القطر وحكمته التاريخية! ويذكر غلوب باشا في مذكراته أن أول عمل قام به في إمارة شرقي الأردن، بعد تأسيس الجيش، هو كتابة تاريخ للإمارة. هذا مع العلم أن منطقة شرقي الأردن بالذات تشكل منطقة عبور بين بلاد الشام ومصر أكثر منها منطقة استقرار. ولكنها حين يصير لها تاريخ تتمتع بكيان بشري مستقر ومستمر في تاريخ العمران. فما بالك بالحواضر المزدهرة على مدى الأزمان في بغداد ودمشق والقاهرة ومراكش؟ وبالرغم من التأكيد الدائم (حتى في الدستور) أن القطر وشعبه جزء من الأمة العربية وأن تاريخه لا ينفصل عن تاريخ الأمة، فإن التركيز على خصوصيات القطر يكون على حساب التاريخ القومي، بحيث يظهر للطالب أن للقطر مصيراً مستقلاً عن الأمة ولو أنه داخل تحت مسيرة العروبة ومظلة الإسلام. ويستطيع كل متعلم متوسط الثقافة أن يكتب أو يتصور لوطنه تاريخين أحدهما مستقل عن المصير العربي والآخر متصل به.

وكما يفصل للقطر تاريخ حسب الطلب، تفصل له أيضاً

إيديولوجيا هدفها الأول أن تبرر عزله عن بقية الأقطار العربية. فحتى الأقطار ذات النظم المتماثلة اصطنعت لها إيديولوجيات متفاوتة: فنجد في النظم الملكية أن إيديولوجيا الملكية المغربية تؤكد أن الملكية ضرورة مغربية للجمع بين العرب والبربر في حين أن الإيديولوجيا السعودية تقوم على تجديد الإسلام بالمذهب الوهابي، بينما الإيديولوجيا الأردنية ترتكز على الثورة الهاشمية بقيادة الشريف حسين لإنشاء الدولة العربية الواحدة في المشرق العربي من جبال طوروس إلى عريش مصر. والإيديولوجيات الاشتراكية أكثر تفاوتاً، فالإيديولوجيا الجزائرية تقوم على رصيد ضخم من الثورات ضد فرنسا باسم الإسلام والعروبة، في حين تركز الإيديولوجيا العراقية على التراث النضالي لحزب البعث ومبادئه العفلقية الأصلية، بينما تجمع الإيديولوجيا السورية رصيداً ضخماً من الأدبيات الاشتراكية مضافة إلى هدف سوريا التاريخي في العمل الوحدوي. وتتركز الإيديولوجيا الليبية في شخص القائد الذي طرد الاستعمار وحرر الوطن من القواعد العسكرية والامتيازات الأجنبية واكتشف عصر الجماهير، وفي حين كانت اليمن الشمالية ديموقراطية مع نزوع اشتراكي صارت اليمن الجنوبية شيوعية مرة واحدة. كانت الإيديولوجيا تدعيماً معنوياً وسنداً أخلاقياً للدولة القطرية: فهي لم تعد تلك السلطة العرفية بل صار لها معنى ودور في تاريخ الإنسانية. كما أن نزاعاتها العربية وجدت مضموماً يموه تهربها من الوحدة والحرية. ولكي تتهرب من أي التزام قومي دخلت هذه الأقطار فيما بينها بلعبة طريفة. فحين ينادي نظام بالتحرير (المقصود تحرير فلسطين طبعاً) يكون الآخر منهمكاً في بناء الاشتراكية أو الاقتصاد الحر أو الديموقراطية فالدعوة إلى التحرير إذن يقصد منها صرف القطر عن بناء الاشتراكية؟؟! كما أن تشخيص الإيديولوجيا

بشخص القائد يفرض دحر القطر الآخر دحراً تاماً. وقد حدَّثت الأقطار أجهزة أمنها بالسلاح والاتصالات وجاءت الإجراءات الاشتراكية فسحبت القوة الاقتصادية من الطبقة البرجوازية، فصارت السلطة بما لها من مال وسلاح وصلاحيات مطلقة أقوى من الشعب. وفي خطوة بدأت منذ أواسط الستينيات تدخلت الدولة في البناء الاجتماعي، فحطمت البرجوازية التقليدية وبدأت تفرز الطبقات من الأشخاص المرتبطين بها، فصار لكل عهد رأسماليون وطبقة وسطى عملت على ربط القطر بالمركز الرأسمالي الغربي بصفتها طبقة كمبرادورية وسمسارة لمراكز القوى في القطر. ومن المظاهر الطريفة في حياتنا العربية، الطريفة العجيبة، أن السلطة القطرية مثلما أفرزت طبقاتها أفرزت مثقفيها، فتجد في كل قطر نوعين من المثقفين: المثقف القطري وهو يشتغل للنظام في وسائل الإعلام والثقافة، والمثقف القومي المهمش والبعيد عن مشاغل النظام سواء أقام في وطنه أو هاجر منه. يلعب المثقف القطري دوراً هاماً في إعادة إنتاج التخلف، فهو ينفخ في دور القطر العربي والعالمي، ويلغي العقل بما هو سلطة نقدية، ويوجه التلفزيون نحو تأييد الشخصية الشعبية التي تجاوزها الزمن. وأقرب الأمثلة إلينا «أبو العبد» في لبنان و«أبو صياح» في سوريا و«عوضين» في مصر و«ظاظ وباظ» في المغرب، حيث يعتمد الحوار على اللهجة المحلية القديمة، التي كاد يطويها النسيان، وعلى الأمثال السالفة العهد والأنماط البالية في المجتمع.

وقد كانت العربية الفصحى آخر ملاذ للرابطة القومية فنشأت في السبعينيات عادة بث الأخبار بالعامية. بدأ ذلك بنشرة واحدة على استحياء، ثم انتقل إلى الإعلانات ثم انقلب إلى عقيدة عند البعض. وقد أخبرني مجاهد جزائري عن دهشته من أن الناس

كانوا يتعلمون العربية حين كانت الجزائر «فرنسية»، فلما أصبحت الجزائر عربية صار تعلم الفرنسية حلماً عند أبناء المغرب العربي عامة. وما قاله يصدق على الإنكليزية في المشرق.

والمؤسف أن الاهتمام بلغة أجنبية يرافقه عدم اهتمام بالعربية يصل إلى درجة عدم القدرة على التعبير بالعربية عند الفيلسوف والطبيب والمحامي والباحث. كأن العربية ليست لغة لها قواعد وأصول مثل اللغات الأجنبية التي يفخرون بأنهم لا يخطئون أبداً حين يستعملونها!

ومسألة اللغة العربية هنا بحاجة إلى وقفة:

فمنذ مطلع القرن العشرين نكاد نسمع كل شهر تقريباً دعوة إلى إجراء تغيير ما في بنية اللغة العربية أو طريقة كتابتها أو وسائل تعلمها، تارة باسم التسهيل وطوراً باسم التحديث وثالثة باسم المصطلح. وقد انعقدت لهذه الغاية مؤتمرات قدمت فيها مقترحات إلى مجامع اللغة العربية في مختلف أقطارها، بحيث صار لهذه المسألة تراث من الاعتراضات والردود يصح أن نلخصها ونلم بأطرافها حتى إذا تكررت كنا متنبهين.

أول هذه الاعتراضات هو ما يلمسه المرء من فرق بين العاميات والفصحى، ومن فروق هائلة بين عاميات الأقطار العربية. فيذهب البعض إلى أن إزالة هذه الازدواجية لا تكون إلا بهجر الفصحى والكتابة بالعامية.

في معرض الرد لا بد من التنويه بأن وجود عامية وفصحى أمر شائع في كل اللغات، لأن من طبيعة اللغة المحكية أنها سريعة التغير والتأثر، فهي لغة انفعالية. لهذا نجدها تصلح للزجل والأغاني لكنها

لا تصلح للتعبير الفني الرفيع أو العلمي الدقيق. ثم أية عامية نعتمد إذا قررنا هجر الفصحى؟

وإذا هجرنا الفصحى انفصلنا ـ نحن العرب ـ عن بعضنا بعضاً كما سوف ينقطع ما بيننا وبين التراث. ثم إن المتتبع يمكنه أن يلاحظ تقرب العاميات من الفصحى مما أدى إلى خفض الفوارق بينها وبين الفصحى وما بين العاميات ذاتها. وقد حدث كل ذلك بفضل انتشار التعليم وتزايد تأثير وسائل الإعلام. كما أسهم التحسن في وسائل المواصلات في مزج الشرائح العليا وبعض الوسطى من أبناء المجتمع العربي. من هنا نجد أن العامية ليست عقبة في وجه الفصحى ولا تصلح بديلاً لها.

الاعتراض الثاني ينشأ عن طريقة الكتابة بالحروف العربية. فمن المعروف أن في العربية ثلاثة حروف للمد هي الواو والياء والألف. هذه الحروف يكتبها الكاتب حين ترد في صلب الكلمة. لكن فوق هذه الحروف أربع حركات هي الفتحة والضمة والكسرة والسكون، تلفظ ولا تكتب. ومن هنا تنشأ مشكلة أن الكلمة العربية لا تكتب كما تلفظ فاسم «المتنبي» مثلاً يكتب بسبعة حروف لكنه ينطق بأحد عشر حرفاً. يعزّز هذا الاعتراض صعوبة ضبط بناء الكلمة، فأنت تقول: كَتَبَ يكتُبُ، ثم تقول: لَعِبَ يلعَبُ، هذا التغير الصوتي لا يظهر في الكتابة. وكان الأقدمون يضعون الحركات فوق الحروف، لكن وسائل الطباعة الحديثة لا تسمح بتشكيل الكلمات مما يجعل القارئ في الأغلب يعيد قراءة الجملة حتى تستقيم المطابقة بين اللفظ والمعنى. وقد لحظ طه حسين هذه الإشكالية بقوله: الناس تقرأ لتفهم ونحن نفهم لنقرأ. كان أبرز المقترحات لعلاج هذه المشكلة يقتضي كتابة الحروف منفصلة لكي

تتسع لوضع حركات المد، كأن نكتب «كتب»: «كاتابا». ومما قيل في رفض هذا الاقتراح أننا نشهد ميل اللغات في هذا العصر إلى الاختزال. ثم إن المساواة بين حروف اللين والحركات الخفيفة يفسد النطق العربي والكتابة.

إن ضبط الكلمات لا يكون إلا بحسن تعلمها. أما حركات المد التي تلحق أواخر الكلمات فإتقانها لا يكون إلا بتعلم العربية تعلماً مستمراً منذ الصغر وحتى آخر درجات التحصيل الجامعي. إن أية لغة لا يمكن إتقانها والإلمام بها وتحصيلها بمعرفة أسرارها ودقائقها إلا بعد ممارسة طويلة وتدريب عسير. لهذا فإن الأمم المتقدمة تفرض في جامعاتها دروس الأدب واللغة على صورة مواد متممة في فروع العلوم الطبيعية وفروع العلوم الإنسانية سواء بسواء. وبذلك لا ينقطع الطالب عن دراسة لغته وآدابها أبداً. في حين أن جامعاتنا العربية تقع بين الخطأ والتقصير في حق الناشئة تجاه اللغة العربية إذ إن الطالب بعد إتمام الدراسة الثانوية ينقطع عن دراسة لغته وأدبها انقطاعاً تاماً سواء درس الحقوق أو الفيزياء أو الطب أو الجغرافيا. فمن واجب التعليم الجامعي أن يخصص ساعات في الأسبوع لمتابعة تعلم اللغة العربية في كل فروع الدراسة الجامعية بحيث يتقدم لسان الطالب نطقاً وكتابة وتنمو سليقته، ويسلس له قياد التعبير بلغة عربية فصيحة مرنة. وقد كان كبار العلماء العرب، كالخوارزمي وابن سينا والبيروني وابن الهيثم متمكنين من اللغة العربية تمكناً جعلهم يعبرون بسهولة عن علوم عصرهم ويترجمون المصطلحات ويضعون المزيد منها.

بهذه الطريقة فقط يتصل ما انقطع بين الطالب ولغته، وتغدو العربية لغة للعلوم والاستعمال اليومي والأدبي والفكري معاً. وتغدو لغة

المستقبل مثلما هي لغة الماضي. علماً بأنها تشكل أوثق الروابط بين أجزاء الأمة العربية وأقواها وأبقاها.

٦

عن معوقات الحداثة في ثقافتنا

مع علمنا بالظروف التاريخية لأسباب نشوء التجزئة العربية والتخلف والتواكل وانعدام القرار الاستراتيجي وفقدان الثقة بين النخب العربية، قديماً وحديثاً، نجد من المناسب أن نتعرض الآن إلى علاقة العرب بالعصر الحالي وهو على أبواب القرن الحادي والعشرين، لنرى مدى تفاعل العرب مع تاريخ الحضارة العالمية وتطورها الحديث[٤].

«ويشير مفهوم التحديث إلى جملة من سيرورات تراكمية يشد بعضها بعضاً. فهو يعني بناء تحديث الموارد وتحويلها إلى رؤوس أموال، ونمو القوى الإنتاجية، وزيادة إنتاجية العمل، كما يشير إلى إنشاء سلطات السياسة المركزية وتشكل هويات قومية، ويشير أيضاً إلى نشر حقوق المشاركة السياسية، وأشكال العيش المدني والتعليم العام، وأخيراً يشير إلى علمنة القيم والمعايير».

لقد بدأنا بالحداثة لأنها سمة الفكر في نهاية القرن العشرين. فهي تقطع مع ما قبلها من إنسانيات عصر الأنوار وتفتح على تطورات ما بعد المجتمع الصناعي والدولة القومية. فالحداثة تشمل التجمعات

السياسية والاقتصادية فوق ـ الدول القومية، كما تشمل عصر الشركات العابرة للقارات والقوميات ولسيادات الدول، وعصر الاتصال السريع والمعلوماتية والحواسيب، وعصر التنظيم الاجتماعي في أحزاب لديها مناهج لإدارة المجتمع والتقدم به نحو تحرير الإنسان من ضغط الحياة اليومية وزيادة أوقات فراغه ليستخدمها في إشباع ميوله وتنمية فرديته باتجاه زيادة اندماجه الاجتماعي والفكري.

فهل يسير المجتمع العربي في خطوط موازية للحداثة أو تفضي إليها؟

فمن المعلوم أن القاعدة وحجر الزاوية في بناء المجتمعات الحديثة هي الدولة القومية التي لعبت دور الحامل للتطوير الصناعي والديموقراطية. والمشروع القومي هو مشروع اندماج اجتماعي بامتياز.. فهل تقدم لنا الخريطة الثقافية العربية أي أمل ببناء الدولة القومية التي هي حامل التقدم في حياتنا؟

لن نكرر أننا نملك أكثر من أية أمة أخرى عناصر القومية بكل مذاهبها ما عدا عنصراً واحداً هو الإرادة المشتركة. والحال أن النخب العربية لم تبدِ ما يدل على وجود هذه الإرادة لديها بل إنها تبحث باطراد عجيب عن عوامل التفرقة والانعزال. فعلامة وجود الإرادة المشتركة هي إعمال الفكر في تحديد التنازلات المتبادلة التي يتطلبها إنشاء كيان قومي متحد. إذ لا يمكن أن تقوم دولة قومية على نحو الأقطار التي سوف تتشكل منها، كما أنها لا يمكن أن تقوم على الإطلاق إذا تصرف كل قطر وفق الحد الأقصى لمصالحه الذاتية والمرحلية الضيقة. وقد سارت النخب العربية في هذين الطريقين المسدودين في آن معاً. فطريق الضغط والإلغاء والمحو

حولت المنطقة العربية إلى غابة يستهلك فيها العرب قواهم ومواردهم، وطريق الأنانية القطرية أغلقت الأقطار العربية في ما بينها وفتحت كلاً منها على جهة أجنبية خارجية تستمد منها الحماية والإرشاد. وحين أستعمل مصطلح «النخب العربية» أعني بها كل من يساهم في البنية الفوقية من مهندسين وتجار ومحامين ومثقفين.. أي كل من نال قسطاً من التعليم العالي، بما فيهم رجال الدين في كل دين. هؤلاء جميعاً مارسوا تينك الخطيئتين المهلكتين فبقي العرب خارج التاريخ، ولا نقول خرجوا من التاريخ الحديث لأنهم لم يدخلوه أصلاً.

بغياب الدولة القومية التي هي الحامل المعنوي لمشروعات التحديث سقط التحول الاقتصادي من الاقتصاد الزراعي إلى الاقتصاد الصناعي وما يقتضيه من مكننة الزراعة وإنشاء صناعات خفيفة للاستعمال اليومي وصناعات ثقيلة لإنتاج آلات تنتج آلات، فتراجعت التنمية وتقلصت الرساميل المالية وبات السكان عبئاً على الاقتصاد بدل أن يكونوا منتجين. وحتى في دول الوفرة النفطية ظهر أن الأرصدة الفائضة عبء على دولها، فهي لا تعرف كيف توظفها ولا أين. وانعكس هذا على مفهوم ثقافي بالغ الأهمية وشديد الفاعلية في الحياة السياسية العربية، وهو مفهوم الشرعية الذي ينظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ويضع قواعد لاستخدام العنف من قبل السلطة. ففي مجتمع المواطنين المنتجين تأتي الشرعية بعقد اجتماعي أول غاياته صيانة حرية العملية الإنتاجية، وهذه تجرّ بقية مستلزماتها من حرية الاعتقاد وحرية الصحافة والفكر عموماً وحرية التجمع والتحزب... إلخ. بل أكثر من ذلك: إن حرية الإنتاج تقيد الدولة في وجوه التصرف بالمال العام وفي استخدام القوة المسلحة في الداخل والخارج، فلا يجوز للحكومة إعلان حالة

الطوارىء في الداخل ولا إعلان الحرب في الخارج إلا بموافقة ممثلي القوى المنتجة. كما أن حرية الإنتاج هي التي تضع قواعد انتقال السلطة لئلا تقع أزمة سياسية تؤثر على العملية الإنتاجية فتؤخرها.

أما في المجتمع غير المنتج فيعتمد الأفراد في معاشهم على الدولة وبذلك يفقدون حقوقهم القانونية بالعقد الاجتماعي، مما يجعل السلطة تنبثق من العماء والعنف فيكون الأفراد رعايا لا مواطنين. هم رعية السلطان الذي ينظم شؤون معيشتهم التي تعتمد على الزراعة والخدمات ووظائف الدولة. وهذا العمل كله لا يؤلف إنتاجاً ولا قوى منتجة بالمعنى الصناعي في الدولة القومية. بسقوط العقد الاجتماعي تغدو الدولة سلطة غير محدودة، وينقلب الحاكم إلى سلطان مطلق التصرف في أموال الرعية ـ المصادرات في أيام العباسيين ومن بعدهم، ثم التأميمات في الدويلات الحديثة، ومعهما التحكم بموارد البلاد الطبيعية. ومثلما هو مطلق التصرف في الداخل كذلك ينظم علاقاته الخارجية بما يحمي نظامه سواء توافقت تحالفاته مع مصلحة بلده أم لا. وأما طريقة انتقال السلطة فليس لها غير قانون واحد: «السلطان هو الذي يقتل السلطان»، أي أن من يحوز أكبر قدر من القوة المسلحة هو الذي سيحكم أو يستمر في الحكم.

وهذه هي المشكلة التي واجهت الفقهاء بعد الخلفاء الراشدين بل وخلال حكمهم، فأفتوا أولاً بجواز خلافة المفضول بوجود الأفضل ـ وذلك عند المفاضلة بين الخلفاء الراشدين وغيرهم من الصحابة. وكان يتوافر فيهم جميعهم شروط الإمامة: عربي قرشي متفقّه في الدين وقادر على القيادة في صحته وعقله. فلما تغلب المماليك وسقطت الخلافة بقيت القوة المجردة هي الفيصل بين المماليك

المتنافسين، فأفتى الفقهاء بجواز إمارة المتغلب، خوف الفتنة ـ أي تجنباً للحرب الأهلية بين الأقلية المملوكية المتحكمة أولاً وبين المماليك وبين العرب. وزاد البعض فأفتى بأن البيعة لا تلزم صاحبها في حال الفتنة، وبذلك انقطع أي رابط أخلاقي بين الحاكم والمحكوم، لأن الحاكم غريب عن «الأهالي» فليس له إلا المماليك يرضيهم بالإقطاعات ويردعهم بالانتقام. وقد تفاقمت هذه الأوضاع في ظل العثمانيين.

فمشكلة الشرعية لا تجد لها حلاً في تراثنا التشريعي، لأن كل حكم فعلي قام على أرض الإسلام اعتبر شرعياً ما دام يحافظ على الإسلام والسلام الاجتماعي. كما أن البنية الإنتاجية للمجتمع العربي لم تتغير تغيراً يفرز نخباً وطريقة جديدة لإيجاد شرعية تجعل من قوة العمل وقوة رأس المال طرفاً في السلطة يجبر الحاكم على الخضوع للعقد الاجتماعي.

وهكذا نجد أن المأزق الذي تواجهه الأمة ناتج من أمرين:

١ ـ سوء علاقتها بنفسها وبمحيطها، وهي قضية تاريخية مستمرة.

٢ ـ عدم تكيفها مع المقومات الفكرية الأساسية للتقدم حسب مفاهيم العصر الحديث.

والسبب في ذلك الطبيعة التاريخية لتكوين الشخصية العربية. ومن نتائجه عدم الألفة بين الأقطار العربية بسبب الصحارى الفاصلة بين الواحات ثم خروج السلطة من يد العرب لأكثر من ألف عام مما أفقدهم الشعور بالذات المستقلة والإحساس بالسيادة، والحس الاستراتيجي الذي يحسم الخيارات التاريخية. فالقرارات يتخذها غيرهم، والمعارك يخوضها غيرهم، أما هم فإما ضحايا غزو مدمر أو رعايا حاكم غريب. والشاعر العربي منذ الغزو الصليبي إلى نهاية

القرن التاسع عشر إما أنه يشيد بشجاعة الأتراك والأكراد والشركس في حالة النصر، أو يستنجد بهم عند الهزيمة. وعلى الرغم من توالي الأخطار فإن العرب لم يحاولوا أن يشكلوا قيادة موحدة أو سلطة موحدة أو مقاومة موحدة سواء بعلم الأتراك ومباركتهم أو من وراء ظهرهم. وهذه هي الاستقالة من التاريخ.

أول عودة عربية إلى التاريخ تسجلها نهاية القرن الماضي وبداية القرن الحالي حين بدأ العرب بتشكيل الجمعيات الأدبية والسياسية بدءاً بـ «الجمعية القحطانية» (١٩٠٩) التي تدعو إلى إمبراطورية تركية ـ عربية بالمناصفة، ثم «العهد» التي ورثت القحطانية في (١٩١٣) وكانت تنادي بحكم ذاتي للعرب، وإلى جانبهما «العربية الفتاة» (١٩١١) التي عقدت في باريس أول مؤتمر للقضية العربية.

ومع ذلك فأنا أشك إن كان في وسع هذه المنظمات إنشاء دولة قومية تضم شبه الجزيرة العربية والعراق والشام. إذ لم تكن تملك لا القدرة التقنية ولا التنظيم السياسي الموسع الذي يفرض سلطة دولة موحدة على تلك المناطق الشاسعة. أضف إلى ذلك أن النخب السياسية لم تكن متفقة على نظام للحكم، فثمة أنصار للخلافة وآخرون للملكية وفريق للجمهورية ـ فضلاً عن إرث الطوائف العثماني الذي يعطي لكل دولة أوروبية حق الوصاية على إحدى الطوائف، ومطالبة بعض الطوائف بتلك الوصاية.

وقد عاصر هذه التنظيمات المشرقية تنظيمات في المغرب العربي كالعلم الأخضر والنداء العربي ونجم شمال أفريقيا في الربع الأول من القرن العشرين. وكانت المطالب في الطرفين تتركز وتتلخص

في الاستقلال والوحدة وفي العودة إلى اللغة العربية والإسلام. أي بعد أن هددت قوة أجنبية الشخصية القومية في أهم مقوماتها.
بعد مرور القرن العشرين بأكمله مضى كل من هذه المقومات في طريق التصادم مع الآخر. تصادمت الاستقلالات مع الوحدة، وتصادمت القومية مع الإسلام. ولم تبق حكومة عربية إلا واعتقلت القوميين في حقبة واعتقلت الإسلاميين في مرحلة أخرى. فالكيانات لا تتحمل أي مشروع فيه تقرير مصير مختلف عن وضعها الراهن. وليس لدى النخب العربية القدرة ولا الإرادة للخروج من هذا النفق أو هذا التيه. لهذا يجتر الفكر العربي كل الصراعات التي بدأت منذ مطلع القرن وتبلورت على شكل ثنائيات متضادة: هل نأخذ الحضارة الغربية برمتها أم نكتفي بأخذ العلوم والتقنيات؟ وهل نلتزم بتراثنا كله أم نختار منه العناصر التي تتلاءم مع العصر (أي مع المفاهيم الغربية)؟ هل نستعمل الفصحى أم العامية أم «اللغة الثالثة» (أي العربية الصحافية)؟ وأيهما أصلح لنا: المستبد العادل أم الديموقراطية الغربية (وهي من طرح الأفغاني)؟ وهل نختار العقل والمنطق أم القلب والروح (وهذا من طرح توفيق الحكيم)؟ وإلى أي حد ينبغي أن تتعلم المرأة وما هي المهنة الأصلح لها والأصون لعفتها (أجاب المعري بأن نعلمها الشغل بالمغزل)؟ وإلى أي حد يجب أن نسمح بتحرير المرأة؟ وما هو دورها في المجتمع (الأدوار البيولوجية التي أسندتها إليها الطبيعة، على رأي العقاد)؟ وهل نختار الوحدة الفورية أم الوحدة التدريجية ـ بل ماذا نريد: الوحدة أو الاتحاد؟ وهل القومية مبدأ علماني أم أنها تتقبل الأديان؟ وهل نمضي في طريق الثورة وحرق المراحل أم ننتظر التطور التدريجي البطيء في المجتمعات العربية؟ (كانت الإجابة بحسب مزاج النظام)؟ وقد استعر الشعار الإيديولوجي في الستينيات فأوحى

بثنائية أرادها متناقضة: القومية أم التقدمية؟ كأن للتقدم طريقاً غير قومي!!

رحى تطحن قروناً، ومشكلات مفتعلة تارة يراد بها الإلهاء واكتساب الوقت للإبقاء على الوضع الراهن، وتارة يراد بها الفتنة العمياء والضلالة الهوجاء وإسالة الدماء. والنتيجة أن الوضع الفكري عند العرب يراوح في مكانه أو يدخل البلبلة على أفكار البشر العاديين الذين ولدوا عرباً مسلمين قابلين للتطور إذا رأوا فيه فائدة لهم. أذكر أنه في الأربعينيات كان عامة دمشق يتكرهون من دخول المستشفى وبعضهم يحرّم ذلك، ربما لأن الفرنسيين والمبشرين كانوا مبادرين إلى إنشائها؛ واليوم أصبح من مفاخر سوريا أنها تمتلك هيئة طبية متقدمة وأن فيها مستشفى لكل عشرة آلاف مواطن، تقريباً.

فلا الشعب العربي ولا الدين الإسلامي ولا الأعراف أو التقاليد هي التي تقف ضد التقدم. إن ما يقف ضد التقدم هو فقدان التقدم ذاته. ففي الوطن العربي خمسون جامعة تدفع منذ خمسين عاماً خريجيها إلى مجتمع يتناقص فيه عدد القراء بدلاً من أن يزيد. فما زالت دور النشر لا تجرؤ أن تطبع من الكتاب الجاد أكثر من ٣٠٠٠ ـ ٥٠٠٠ نسخة منذ خمسين عاماً إلى اليوم ـ وأستثني الكتاب الجامعي المقرر على الطلاب.

إن الثقافة العربية في أزمة مع نفسها ومع الثقافات الأخرى، لأنها لا تتقبل تلك الثقافات ولا ترفضها. والفكر العربي في أزمة مع نفسه ومع العالم الحديث الذي يفرض نفسه ويهدد. والنخب العربية في حالة شلل، فهي تتراوح مكانها وتجترّ نفسها وتتفرج على التقدم والمناهج المتغيرة المتطورة تفرجاً محايداً، بدليل أنها تجلبها إلى

الوسط الثقافي العربي وتعرضها ثم تنساها. النخب العربية ترفض التخلف لكنها لا تعرف كيف تتقدم وفي أي طريق. وكانت ترفض الاستعمار فلما حصلت على الاستقلال لم تعرف ماذا تفعل به. وكانت لا تريد الاستبداد لكنها لا تعرف الطريق إلى الحرية. النخب العربية تعرف ما لا تريد: لا تريد التخلف ولا الجهل ولا التجزئة ولا الاستبداد ولا الاستغلال. لكنها عاجزة عن إيجاد البديل. وهذا هو وعي التخلف الذي يعرف ما يؤذيه فيرفضه، أما وعي التقدم فهو القدرة على إقامة الوحدة محل التجزئة والديموقراطية محل الاستبداد والعدالة محل الاستغلال!

الفارق بين الوعيين فارق نوعي، فقد ترفض أنت الاستبداد وتقضي على المستبد، ثم تحار ماذا تفعل بهذا الإنجاز التاريخي فيأتي مستبد آخر. أما وعي التقدم فينقلك من مرحلة الاستعمار إلى مرحلة الاستقلال إلى مرحلة التعاون العربي والسوق العربية المشتركة والصناعة العربية المشتركة فمرحلة الاتحاد الفيدرالي فمرحلة الانتقال إلى العالمية والدخول في التشكيلات فوق القومية.

وعي التخلف يدور في حلقة مفرغة حول نفسه أما وعي التقدم فيتجاوز نفسه بتطور منهجي إلى مرحلة أوسع.

وعي التخلف يتمسك بالثوابت ويسلّم بالمطلقات ولا يرى في الامكان أبدع مما كان، أما وعي التقدم فيشك ويبحث ويحلل ويطرح الأسئلة ويعيد النظر في جميع الأجوبة ويدخل النسبية والمرحلية على جميع معطياته لكي يتمكن من اكتساب الحداثة والانتقال إلى ما بعد الحداثة، ويستكثر من الخيارات ليمارس حريته في النقد والتحليل والتقرير والتطور.

وعي التخلف يتمسك بالحلول السلفية وليست لديه الجرأة على

المغامرة والتجريب، وينظر إلى المجتمع على أنه كتلة جامدة متراصة يسوسها الرجال ثم يسوس الرجال رجل واحد، في حين أن وعي التقدم يؤمن أساساً بالإنسان القادر على تحقيق الرفاه لنفسه وللمجموع، وينظر إلى المجتمع على أنه طبقات وفئات متمايزة فيسمح لها بالتجمع وبالتعبير عن نفسها فينتقل عبر هذه التمايزات إلى حضارة الفرد وحقه في تحقيق ذاته والتعبير عن نفسه، رجلاً كان هذا الفرد أم امرأة، فهما متساويان في الملكات والمواهب والقدرات. والحضارة التي تساهم فيها النساء بنصيب من الثقافة والجهد هي حضارة سليمة في مجموعها لأن مجتمعها يخلو من التعقيدات الاجتماعية المصطنعة ويعطي الفطرة فرصة للظهور بدل أن يكبتها فتقل مخاوف الإنسان من نفسه ومن الآخرين وتحل الثقة والإنجاز محل الوساوس والتردد.

في النهاية، تعمدت أن أتجنب كلمة «أزمة» لأنني سعيت إلى تصوير وضعية الفكر العربي من خلال قدرته على طرح مشروع قومي لصياغة الإنسان والمجتمع حسب مقتضيات العصر. فإذا عجز هذا الفكر خلال قرن كامل عن تجاوز تناقضاته فهذا يعني أنه فكر مأزوم وغير قادر على التطور باتجاه الإجابة على أسئلة الواقع وحل إشكالاته.

مثل هذا الفكر لا مستقبل له، بدليل أن الثقافة العربية تموت بموت أصحابها بل وفي حياتهم: فمن يقرأ اليوم توفيق الحكيم أو طه حسين إلا لغرض البحث الأكاديمي؟ ولا أريد التعرض للأحياء الذين ينكرون اليوم ما كتبوه أمس، فحسبنا تنكر الماركسيين للماركسية والبنيويين للبنيوية، على سبيل المثال لا الحصر.

لكن الأمة العربية ما زالت تحلم (ولا أقول تطمع) بالاستقلال

والوحدة، كما أنها تتمسك باللغة العربية والإسلام. وما زالت صياغة مشروع قومي نهضوي مهمة غير منجزة، فهي تنتظر الأجيال الصاعدة والأجيال القادمة للتفكير والتنظير والتنفيذ. ذلك أن حضارتنا العربية اعتُبطت في شبابها، فاغتيلت قبل أن تنضج، كما أن شخصيتنا القومية غير مكتملة، وأخشى أن تكون قد شوهت برواسب الاستعمار العثماني والفرنسي والأميركي؛ وبالتالي فإن للعوامل الثقافية دوراً هاماً في تكوين الشخصية العربية المقبلة على أسس حضارية حديثة. إن بلورة مفهوم قومي تندمج بموجبه شعوب الأمة العربية، وتشاد انطلاقاً منه مؤسسات دولة على أساس اتحادي كالولايات المتحدة الأميركية، إنما هي مهمة يومية واعية. فالأمة تصنع شخصيتها وتضع قوميتها بحسب تطلعاتها إلى ما تريد في المستقبل أن تكون عليه. أما الماضي فلا يصلح أن يكون مثالاً نقيس عليه لا في عصور الازدهار والسيادة ولا في عصور الانحطاط والتبعية. إن الحضارة العربية المقبلة إما أن تجد أجيالاً تبدعها إبداعاً على غير مثال سبق لأن مثالها ينبغي أن يستوعب حاضر الإنسانية ومستقبلها، وإما لا تكون أبداً فيظل العرب مشتتين تابعين. وهكذا نرى أن مهمة الثقافة العربية هي مهمة وجود وإبداع وإرادة تنقل العزيمة والتصميم من جيل إلى جيل.

٧

حين يغدو التحديث تأصيلاً(*)

الصورة التي انجلت عنها الدراسة هي صورة مجتمع راكد لأن الحراك الاجتماعي فيه شبه معدوم، وثقافة متحجرة لأنها لا تتفاعل مع أفكار العصر ولا تتسع لرأي مخالف، ومؤسسات متخلفة لأنها لا تؤدي المهام التي أنشئت من أجلها، ونخب مشتتة منعدمة الرؤيا، فنخب قومية ونخب ماركسية وأخرى اشتراكية ورابعة إسلامية وخامسة أصولية وسادسة ليبرالية وسابعة طائفية... وأنظمة حكم مفوتة تستمد شرعيتها من قدرتها على البقاء، ولذلك تتضخم نفقات الأمن الداخلي إلى حدود غير معقولة للمحافظة على كيان القطر والمجتمع من الانفراط. هذا موجود في كل قطر. يضاف إليه خلافات أو عداوات بين الأقطار تأصلت حتى بلغت حد التحالف مع الأجنبي ضد العربي؛ ووضع العراق آخر حلقة في هذه السلسلة وليس أولها في كل حلقات هذه القضية المأساوية منذ البداية يوم إعلان الحرب على إيران إلى اليوم. وبما أن التحالف مع الأجنبي لا يقوم على الندّية فهو تبعية عسكرية مكشوفة تضاف إلى التبعيات التي سبقتها من تبعية اقتصادية وثقافية وسياسية وصناعية ومالية.. بما يجر ذلك

من نهب داخلي وخارجي، ومن تعاظم التدخل الأجنبي في كل كبيرة وصغيرة، وأحياناً من طلب داخلي لهذا التدخل تارة على صورة مساعدة وتارة بشكل حماية الرعايا في الداخل يلفهم حزام الاتباع والقسر والإفقار، فهم مشتتون خانعون، والنخب بيروقراطية وتكنوقراطية تنفذ دون رأي، وأهل السلطة يدارون أمورهم مع الخارج فكلما زاد الضغط الخارجي زاد القمع الداخلي، ويرعون مصالحهم في الداخل بتنفيذ المشروعات التي تعود عليهم بالفائدة أو الأمن (أظهرت إحدى الدراسات أن معظم الدول العربية تنفق على الأمن أربعة أمثال إنفاقها على التعليم). أما النخب المهاجرة فقد حملت خلافاتها الطائفية والقطرية معها، وتمسكت بأرض المهجر كما يتعلق غريق بخشبة. وأما أصحاب الملايين والمليارات فكلما كثرت أموالهم زاد اندماجهم بالشركات المتعددة الجنسيات. فهم لا يعودون إلى أوطانهم إلا تحت حماية دولية لأموالهم وأشخاصهم واتصالاتهم.

هذه ليست صورة أمة ولا شعب ولا حضارة ولا قضية. هذه صورة جماعات مفتتة بدائية تعيش على رقع من الأرض دون وعي بذاتها ولا هدف يجمعها ولا إحساس بالمصير يؤرقها ولا طموح عالمي يحركها ولا تهديد لأرضها أو ثروتها أو شخصيتها يدفعها إلى التبصر بالأخطار المؤكدة على صميم وجودها.

العرب اليوم جماعات مشتتة متنابذة داخل كل قطر بين الأقطار العربية جمعاء. وليس لديها رؤية مستقبلية لأي مشروع اقتصادي أو مالي أو عسكري أو سياسي أو ثقافي أو فكري أو روحي. باختصار: ليس لدى الجماعات والقبائل العربية مشروع حضاري يوحد جهودها نحو المستقبل للمحافظة على أي من مقومات

وجودها: الإنسان والأرض والثقافة والتاريخ والثروات والصناعات.. فالمشروع الحضاري يحتاج إلى مبادرات واعية، والمبادرة مفقودة أو ممنوعة أو مقموعة. والمبادرة تحتاج إلى إجماع عربي أو أغلبية أو أقلية منظمة فاعلة على مستوى الأقطار العربية. وهذا كله يتطلب حداً أدنى من الديموقراطية والتواصل، أي حرية الحوار وحرية الاتصال بين النخب العربية. في حين أن الحوار العربي يبدأ بنباح أجهزة الإعلام وينتهي بالاغتيال، وكل اتصال غير رسمي يحاكم على أنه «تآمر مع دولة أجنبية». هكذا قتل كل الوحدويين في كل الأقطار. وقد جاء التقدم العلمي والتقني في الأسلحة وأجهزة التنصت والمراقبة والأرشفة، وبالاً على الشعوب العربية. فقد أصبح النظام أقوى من الشعب بكثير، وفي غياب أي رادع أو قانون أو رقابة، فإن السلطة لا تتردد في استخدام كامل قوتها ضد كل الحركات المعارضة لها، وإذا أظهرت بعض الصبر فخوفاً من الإعلام الغربي وما قد يجر من تحفظات ولو صورية لدى حكومات الغرب. فإذا ظهر من هذه اللوحة أن العرب يعملون ضد مستقبلهم ويتآمرون على وجودهم فلأنهم جنس [أي عرق أوجدته الطبيعة، وليس أمة كونتها حيويتها الثقافية المعاصرة] فقد الإحساس بالمصير. أي جنسٌ فقد الإرادة والوعي والصبر والكرامة والإقدام والبصيرة ليصنع مصيره التاريخي الجمعي، واستسلم (هذا الجنس) كلياً لعبث اللعبة الدولية.

ترى كيف فقد هذا الجنس إحساسه بالمصير، وفاعليته في التاريخ، وشجاعته على مجابهة الأزمات، وكبرياءه التي دفعته لأن يكون نبراساً للشعوب في الماضي وحتى في الحاضر القريب؟ فالاعتزاز بالاستقلالات القطرية، والنصر التاريخي في أزمة السويس، ومجد قيام الجمهورية العربية المتحدة، وعظمة حرب تشرين، والحنكة

العربية في تسعير النفط وفق العرض والطلب للمرة الأولى في تاريخ سوق النفط، والأموال الهائلة التي رافقت كل ذلك حتى جعلت الصهاينة بكل مستوياتهم ونزعاتهم يستجدون الغرب ألا يتخلى عنهم في مقابل المال والنفط العربيين، وثورة الجزائر التي كانت مفاجأة الأمة العربية لنفسها ومشروعات التنمية والتصنيع.. كل ذلك كان حتى عشرين سنة خلت، لحظات مجد وكبرياء وإرادة. فكيف تهاوى كل شيء حتى أصبح وجودنا هباء وحياتنا سدى ومستقبلنا خارج أيدينا؟

في تقديري أننا ما كنا لنفرّط بمكاسبنا التاريخية وإنجازاتنا الراهنة لو كنا نحس بشخصيتنا الجمعية ومصلحتنا المشتركة وتأثير تفريطنا على مصيرنا. لو كنا نعرف أن كل خطوة نقوم بها وكل نضال نخوضه وكل مكسب نحرزه هو خطوة على طريق إقامة دولتنا القومية واستكمال شخصيتنا الحضارية لشعرنا بفداحة الخسارة وتصورنا نقصان البناء وهالنا انهياره. لكن عدم إحساسنا بمصيرنا القومي أصابنا بالعمى عن رؤية ما نلحقه بأنفسنا من خراب وتدمير، وما يحبط أعمالنا من تهاون وتقصير، وما نعامل به مواردنا البشرية والاقتصادية من استهتار وتبذير. إن كل واقع يخضع لمعقولية معينة. فالسياسة العربية ـ العربية التي طالما وصفت بالعبث والسريالية تسير كلها على نهج واحد: مصلحة النظام على حساب القطر، ومصلحة القطر على حساب الأمة. هذا يفسر انفراد كل قطر بسياسة، ويفسر سياسات المحاور والتحالفات الأجنبية. لو أن لدينا إحساساً بالكلية القومية لسرنا وفق معقولية أخرى. فبعد الاستقلال تأتي الوحدة باعتبارها الخطوة المنطقية الوحيدة على طريق بناء الشخصية القومية واستكمال الوجود العربي الفاعل في التاريخ والواقي من مهاوي السياسة العالمية. وبعد الوحدة تأتي

خطط التنمية المستقلة والتابعة، لا فرق. وأقول «لا فرق» لأن كل عمل إنما يجري ضمن ظروف تاريخية (أي اجتماعية ودولية وإنتاجية) محددة. عطالة الفكر العربي دفعته إلى وضع شروط للعمل ضمن التاريخ ووفق شروطه: التقدمي يرى التراكم الرأسمالي مستحيلاً في ظروف التبعية الاقتصادية للمركز الغربي، ولا يبحث عن وسائل العمل من ضمن التبعية للتخفف من أثقالها، فتبقى ساحة العمل فارغة للدولة القطرية بحسب مصالحها الضيقة. القومي يرى أن تصلب الكيانات وكثرة المداخلات الأجنبية يجعلان الوحدة أمراً مستحيلاً، فيركز القطر على حساب الأمة ولا يترك هامشاً للعمل القومي المشترك ولا يؤمن ولا يسمح به. الماركسي يرى أن الوحدة القومية لا تقوم إلا على تحالف العمال والفلاحين، فإن لم يكن في الوطن العربي طبقة عمال تقود النضال ولم يكن لدى الفلاحين وعي ثوري، رفض أية وحدة أو عمل وحدوي عن غير هذا الطريق. الأصولي يرى بقية المسلمين كفاراً، والعيش في دولة مسلمة تحديثية عيشاً في ظلام الجاهلية.

هذه أنماط سلوكية متوازية يتبعها مختلف أصحاب «الملل والنحل» العربية لا لتسويغ الاختلاف، وهو أمر وارد وطبيعي ومقبول، وإنما لنسف أسس العيش المشترك ونكران وجود أهداف مشتركة تفرض حداً أدنى من التعايش والتعاون. وفي النهاية يؤدي هذا كله إلى نسف الاجتماع البشري والعمران الاجتماعي وإلغاء إمكان الفعل التاريخي بما هو ناتج اتفاق جماعي. وتكون النتيجة أننا إما لا نفعل شيئاً أو يدمر كل فريق ما حاول بناءه فريق آخر، فتبقى محصلة العمل السياسي والقومي صفراً أو ما تحت الصفر لأنها حاصل طرح للعناصر والفعاليات بعضها من بعض، وليست حاصل جمع أو

ضرب، بدليل أن وحدة بين قطرين تلقى مقاومة عربية وفكرية مثلها مثل أي مشروع مشترك.

الذين يقولون إن هذا التضارب ناتج من أزمة هوية يقتربون من سطح المشكلة وليس من جوهرها. فهم يجعلونها حاصل قسمة وليس حاصل طرح. إذ يختزلون المشكلة إلى إشكالية أزواج متناقضة يتوقف على حلها مصير الهوية. وقد يكون أبرز مفكري هذا المنهاج د. عابد الجابري الذي يرى أن هم المثقف النهضوي اليوم تلخصه كلمة «التمدن» التي استعملها رواد النهضة في القرن الماضي: «أن ننهض، معناه أن نتمدن، وأن نتمدن، معناه أن نواكب عصرنا، أن نساير تطوره وتقدمه، أن نقتبس من منجزاته الفكرية والمادية.. إلخ». فإذا أضفنا مقاومة الاستعمار صار معنا زوج يختزل مسألة النهضة في إطار التمدن/المقاومة.

«في إطار التمدن/المقاومة، كزوج يختزل مسألة النهضة بدأ الوعي العربي يطرح مسألة الهوية. واستمر طرح هذه المسألة يغتني ويتأثر بالتطورات والأحداث التي تلاحقت وتعاقبت على البلاد العربية، من الحرب العالمية الأولى إلى هزيمة يونيو ١٩٦٧، مروراً بشكل خاص، بهزيمة ١٩٤٨، وبالعدوان الثلاثي العام ١٩٥٦.

«في هذا الإطار، وضمن الأحداث التاريخية الكبرى، ظل السؤال التالي يتردد: من نكون؟ وماذا نريد أن نكون؟ وبعبارة أخرى: ما هويتنا، سواء سلكنا هذه السبل أو تلك في التنمية.

«كان هذا السؤال، سؤال الهوية، ولا يزال، سؤالاً يطرح جملة أزواج أو ثنائيات، على رأسها الأزواج التالية: الإسلام والعروبة، الدين والدولة، والأصالة والمعاصرة، الوحدة والتجزئة. سؤال الهوية في الفكر العربي الحديث والمعاصر يطرح الفصل في هذه الأزواج:

من نحن، ماذا نريد أن نكون. سؤال يطرح مباشرة قضية العروبة والإسلام، قضية الدين والدولة، قضية الوحدة والتجزئة، قضية السلفية والحداثة.. إلخ. وإشكالية المثقف العربي، إشكاليته النهضوية تحكمها بل تنسجها هذه الأزواج، وبالتالي فالبحث في هذه الإشكالية في إطار رؤية مستقبلية معناه «نقد» هذه الأزواج، أعني تحليلها وفحصها وبيان ما هو مزيف فيها وما هو غير مزيف».

وهو يرى أن المشكلة مزيفة لأن المثقفين الشوام ـ والمسيحيين منهم خاصة ـ طرحوها في القرن الماضي للخلاص من السلطنة العثمانية التي كانت تحكمهم باسم الإسلام. وقد جاء المفكرون المعاصرون فعمموا المشكل «بنقله من المستوى السياسي ـ مستوى مسألة الحكم والسلطة والديموقراطية ـ إلى مشكل نظري، إلى مشكل كيان ومشكل هوية، مشكل أصبح يعبر عنه من خلال التقابل الذي يقام بين الإسلام والعروبة..».

إن تفسير المشكل بأصوله ينطوي على مغالطة تاريخية. فقولنا إن الإنسان تطور عن القرد لا يشرح كثيراً من أوضاع الإنسان الحالي. فالتعارض كلي بين من يطرحون إعادة البحث في التراث وبين من يضفون عليه قداسة تمنع أي تعامل معه وتوجب الأخذ به كله. كذلك فإن الصدام حتمي بين القائلين بالعروبة وتراثها الإسلامي الحضاري وبين من يرون الإسلام بديلاً عن القومية وأساساً لتكوين المجتمع. إن العلمانية ليست دعوة إلى الإلحاد بل هي تحرير للإيمان من قيود السلطة، مثلما هي فصل بين المعاملات والعبادات، بين الدنيا والدين، بين شؤون التطور والتقدم والفكر والسياسة وبين ثوابت الإيمان والعقيدة. ولقد كان مقتل الدين في أوروبا حرص الكنيسة على الحكم وتلوثها بالمصالح الدنيوية والسياسات الأوروبية ومعارضتها لتطور الفكر بثوابت الإيمان والعقيدة، وإضفاء القداسة

على كل ما أقرته الكنيسة خلال العصور من أرسطوطاليس إلى بابوات جنوا.

المهم أن تحليل د. عابد الجابري لا يحل مشكلة. فبعد تنكره للعلمانية وتثبيته لحقيقة أن الدولة العربية منذ معاوية إلى اليوم ليست دينية ولا علمانية، يتوصل إلى أن المشكل هو «مشكل الديموقراطية: مشكل انبثاق الحكم من إرادة المواطنين واختيارهم». وعند بحث «التجزئة/الوحدة» يقرر في نهاية التحليل «أننا عندما نطمح اليوم إلى تحقيق الوحدة العربية فنحن نطمح إلى مشروع تاريخي جديد تماماً» و«أن النظرة المستقبلية لقضايا النهضة العربية لن تكون مستقبلية حقاً إلا إذا قامت على أسس عقلانية نقدية». ولكن المفكر الصديق لا يخطر له أن حاصل ضرب «المشروع التاريخي الجديد» مع «أسس عقلانية نقدية» يفضي بالتحديد إلى مجتمع الحداثة الذي تكفل المواطنة فيه حقوق المواطن وحريته وتكفل العلمانية فيه أن تقوم العقلانية النقدية بمهمتها في نخل التراث واختيار ما فيه من عناصر تتفق مع الحداثة. لماذا لا توصل المقدمات إلى النتائج عند معظم المفكرين العرب، والجابري من بين الأبرز فيهم؟ لأنهم لم يحسموا خياراتهم. فهم أبناء ثقافة متحجرة لم تتعود التعامل مع القضايا المصيرية وحسم خياراتها إزاء هذه القضايا. مثلما أنهم أبناء مجتمع راكد ركوداً تاريخياً يعجز معه عن تقرير مصيره أو صنع مستقبله بمبادرة جديدة في كل لحظة. والمبادرة المطلوبة هي حماية «أسس العقلانية النقدية»، فكيف يحميها د. الجابري بعد أن نفى العلمانية وغازل السلفية والأصالة؟

بادئ ذي بدء، أنا لا أرى تعارضاً بين الأصالة والتراث والتقاليد من جهة، وبين الحداثة والتحديث والتطوير والتغيير من جهة أخرى.

ليس لأن ما صلح في الماضي يصلح لكل زمان ومكان، بل لأن قضية الهوية ليست قضية موروث من الماضي أو معطى من الحاضر، أي ليست قضية مَنْ كنا سابقاً أو ما نحن عليه الآن، وإنما هي قضية: ماذا نريد أن نكون، وأيَّ مكان نحتله تحت الشمس أو نريد أن نحتله. ما هو موقعنا في مستقبل البشرية سياسياً وعسكرياً واقتصادياً وعلمياً. حين نحدد اتجاه المسار العربي يسهل ضبط الخطوات للمسير على كل الجبهات، لأن المعايير قادرة على فرض الاتساق المنهجي والمنطقي على كل أنساق الفاعلية النظرية والممارسة العملية. عندئذ تغدو الخلافات اجتهادات ضمن مساق موحد فتغتني الثقافة العربية وتستعيد عنصر الإبداع والخلق من جديد. وعندئذ أيضاً يتنفس المجتمع العربي جواً من الديموقراطية والتسامح وتبادل الرأي وتداول السلطة. فالوحي حينذاك يتغلغل في أن كل صغيرة وكبيرة تؤثر في مجموع الأمة وفي كامل مصيرها، فتنغرس المسؤولية والحرص وروح المحاسبة إلى جانب مضاء العزيمة وصفاء الطوية وتوالي المبادرات والتضحيات، وتنتشر روح الإخاء في تنفيذ المشروع الحضاري العربي. لأن روح الإخاء والمساواة لا تأتي من التعاليم بل من التسابق في تنفيذ مشروع حضاري انعقد عليه إجماع الأمة. ولعل جعل الإجماع أحد مصادر التشريع في الإسلام من أعمق ما جاء به الإسلام إلى العرب، فهو يحمل اعترافاً إلهياً بقدرة الناس على تقرير شؤونهم حين يندرجون في مشروع حضاري عظيم عظمة الرسالة الإسلامية.

ويغدو التأصيل والتحديث أمراً واحداً، لأن تأسيس الهوية المستقبلية يجعل التحديث تأصيلاً لأننا ننشىء هوية قومية حديثة، كما يجعل التأصيل تحديثاً لأن هويتنا التاريخية العريقة سوف تمنحنا كل

عناصر التراث القابلة للتحديث فيتأصل تحديثنا وينغرس في تربتنا فنعطي طابعنا لكل ما ننتج من أدب وقوانين ومؤسسات. أما الصراع بين ما نختاره من نظام اشتراكي أو رأسمالي فلا محل له في العالم الحديث الذي سوف نصنعه، لأن هذا الصراع ولو اتخذ شكلاً إيديولوجياً فهو مظهر من مظاهر التبعية للمراكز الاشتراكية أو الرأسمالية في الغرب. الحقيقة التاريخية المشاهدة هي أن الغرب لم يعد رأسمالياً. فالضمانات الممنوحة للعمال جعلتهم شركاء في النظام الرأسمالي. أما اليابان فقد أخذت من النظام الإقطاعي قاعدة القنانة حيث يكون الإقطاعي مسؤولاً عن معيشة فلاحيه وشؤونهم، لذلك فإن الشركات الكبرى لا تسرح العمال، بل تثقفهم وتؤهلهم ليكونوا معها مدى الحياة. وفي الأزمات الاقتصادية تنقل عمالها من اختصاصاتهم التي تعاني اختناقاً إلى أعمال أخرى بعد إعادة تأهيلهم، فعلى الرغم من أن رأس المال ملكية فردية إلا أن له أيضاً دوراً اجتماعياً يجعله عامل استقرار وازدهار بدلاً من أن يكون عامل استثمار واستغلال. إن إيمان الرأسمالي بوطنه وأمته يجعله ينقاد إلى المصلحة العامة ويجد إشباعه النفسي في أصالته وانقياده للتقاليد القومية وإسهامه في استقرار النظام الذي منحه حرية العمل والمجتمع المتقدم الذي منحه ساحة لفاعلياته الاقتصادية والمالية.

إن انقطاع العلاقات في مجتمعنا بين النخب السياسية والفكرية والمالية والتكنوقراطية وبين المجتمع الذي أنبتها بحاجاته وفقره وضياعه ويأسه، ليس إلا مظهراً من مظاهر التشتت الذي يرافق فقدان القدرة على تقرير المصير. والذين يحتجون بأن تبعية العرب الفكرية والسياسية والاقتصادية والعسكرية للغرب تمنعهم من تقرير مصيرهم، لا يعلمون أن عجزهم عن تقرير مصيرهم هو الذي

أوقعهم في التبعية وليس العكس. بمعنى أو بآخر، كل الأمم تابعة. فليس بالإمكان إحداث منطقة مغلقة في عالم الاتصالات الحديثة والشركات المتعددة الجنسيات. وتقرير المصير في هذه الظروف يكون من ضمن معطيات العالم القائم، والفرق يتلخص في أن تكون إما تابعاً أو شريكاً. وكلما زاد تشتت العرب ضعفت فرصهم في الاحتفاظ لأنفسهم بالمكانة الدولية التي يستحقونها.

٨

فقدان المثل الأعلى

قد يبدو الحديث هنا عن الوحدة وإنشاء تجمعات حول مراكز عربية قوية، كأنه حلم يتجاوز مصاعب الواقع المحلي والدولي. كما أن الحديث عن التصنيع وإنشاء أسواق إقليمية كبيرة تسد الطريق على الصادرات الإسرائيلية يتغافل عن تقسيم العمل الدولي والمديونية وتمايز الأقطار العربية إلى أقطار الوفرة وأقطار الندرة. كما أن الأمن الغذائي العربي منهار ما بين ١٤٪ من حاجته إلى القطاني إلى ٤٨٪ من حاجته إلى اللحم و٨٠٪ من حاجته إلى الحبوب. وإننا أمة تزرع ما لا تأكل وتأكل ما لا تزرع وتلبس مما لا تنسج وتستهلك مما لا تنتج. ولو عرجنا على مشكلة التصحر ونقصان المياه ومشاركة إسرائيل لنا فيها واعتماد الزراعة على المطر أو الأراضي البعلية أو نصف المروية، لأدّى بنا الحديث إلى اليأس والقنوط والإحباط.

والجواب عن هذا أن كل دول العالم تعاني مصاعب ومشكلات مماثلة أو مختلفة، وأنها تتفاوت بعضها عن بعض بالقدرة على إدخال العقل في الحياة والإرادة في السيطرة على الطبيعة. فالحقيقة

أننا نعلم علم اليقين أن تاريخ الحضارة بأكمله والتاريخ الحديث بصورة خاصة قد قاما أساساً بالسيطرة على الطبيعة، وأن جهودنا بالمقارنة مع الأمم الأخرى ما زالت بدائية ينقصها العقل أي التصور والتخطيط والحساب والقياس مثلما تنقصها الإرادة والتعاون والتصميم وحسن الحيلة والتدبر.

ولو نظرنا إلى المديونية، لوجدناها مشكلة عالمية تهون أمامها أوضاعنا المزرية. فالولايات المتحدة، أكبر الدول مديونية، قد أنهت مديونيتها بما كسبته من العرب في حرب الخليج. كذلك فعلت مصر.

ولن أرهق البحث بالأرقام لإظهار العلم بالشيء أو لتوثيقه. فالمقصود رسم صورة عامة عن الوضع العربي والنظر في التغيير كإمكان. فالولايات المتحدة وإسرائيل تعالجان المديونية لكن مشاريعهما الأساسية في التطور والتقدم والتوسع تظل قيد الإنجاز. والهند والاتحاد السوفياتي أو روسيا الحالية أكثر الدول تعرضاً لحركات انفصالية دينية أو عرقية، لكن هذا لم يمنعها من السير في طريق الديموقراطية وتنمية المؤسسات الديموقراطية كإطار ملزم للعمل السياسي، حيث يبدو جلياً من هو تحت طاعة القانون ومن هو خارج على القانون، كي لا يعيش الجميع تحت إرهاب الأحكام العرفية أو العسكرية. إن الحياة حركة، وكل حركة صراع مع الآخر. وقد وجدت الدولة بالذات لكي تكون إطاراً تجري الصراعات القطرية والجهوية والطبقية والسياسية في داخلها. فحين يفوض المجتمع أمر استخدام القوة للدولة فإن لهذا التفويض حدوداً تُجبرها على التوقف عندها لكي تترك للمواطنين هامشاً من الحركة يتابعون من ضمنه صراعاتهم لكي يحققوا أهدافهم التي لا يجوز أن تتضارب مع أهداف المجتمع. ومن أول أهدافهم المشروعة

الاستيلاء على السلطة ضمن برنامج بديل. ولقد عانت أقطار أميركا اللاتينية ديكتاتوريات لم يعرف التاريخ مثيلاً لبطشها وتعسفها، وكانت هذه الديكتاتوريات إفرازاً محلياً لشعوب غير متجانسة: قبائل بدائية ومكسيكية ثم زنوج وإسبان مهاجرون. وفي أواسط القرن الماضي أعلنت الولايات المتحدة مبدأ مونرو الذي يعتبر المكسيك ودول أميركا الجنوبية شأناً يمس أمن الولايات المتحدة مثلما اعتبر نيكسون النفط العربي ماسّاً بأمن الولايات المتحدة، ومثلما اعتبر كيسنجر عوائد النفط تمس بالنظام الرأسمالي وتهدد الولايات المتحدة. أي أن الولايات المتحدة تعتبر الكرة الأرضية في باطنها وسطحها وفضائها وبشرها أموراً خاضعة لمقتضيات ازدهار الولايات المتحدة وقوتها. ولما كانت قوتها وازدهارها رهناً بنهب الشعوب، فقد صار تدميرها من مهام السياسة الأميركية وعملائها من الطغاة، ففتكوا بطلاب الديموقراطية من أحزاب ومثقفين ودعاة حقوق الإنسان وحركات طلابية ونقابية، ولما دخل الاتحاد السوفياتي والحركات اليسارية أنشأ الطغاة فرقاً للإعدام وخطف المشكوك بهم، وشردوا الفلاحين وأرهبوا العمال وروعوا المدنيين طوال القرن العشرين. ولكن في الثمانينيات انضمت الكنيسة إلى صف الديموقراطيين، كما أن مئات المنفيين بل الآلاف منهم فروا إلى الولايات المتحدة وكتبوا عن الفظائع التي ترتكبها سلطات ليس لها مبدأ غير النهب والقتل. وصادف أن كانت الثمانينيات عقد تعايش سلمي بين القوتين العظميين، فبدأ الرئيس كارتر باتباع سياسة الانحياز إلى الحركات الديموقراطية والضغط على الطغاة المستبدين، ولم يبدأ عقد التسعينيات حتى تمتعت معظم دول أميركا اللاتينية بحريتها.

سقت هذا المثل ـ وشبيهه كثير ـ للقول إن تبديل الأنظمة يحتاج

إلى تهيئة وضعيات ممهدة للحال البديلة. فلو لم تكن الوضعية الديموقراطية مهيأة في أميركا الجنوبية، لما أمكن إنشاء نظم ديموقراطية حين أصبح الجو الدولي مهيأ لذلك، بل كانت تحل نظم ديكتاتورية جديدة محل الديكتاتوريات القديمة. كذلك الأمر في الوحدة الألمانية الحديثة. فقد كان الألمان من الجانبين يعدون العدة لها ويهيئون الأوضاع التمهيدية الملائمة لإنجازها في الجو الدولي المناسب. والحقيقة أن تاريخ ألمانيا في القرون الثلاثة الأخيرة مدرسة قائمة بذاتها في الإعداد لأوضاع وحدوية تساعد على قيام الدولة الألمانية الموحدة حين تسعف الظروف الدولية. فليس بسمارك إلا الصانع الأخير لوحدة ألمانيا، أو هو الذي استثمر كل الوضعيات الوحدوية التي أعدها الألمان قبله بمائتي عام وصاغ منها ألمانيا الموحدة. ولكي نأخذ فكرة عن هذا الشعب الوحدوي بطبيعته، إن صح القول، سوف أسرد فقط حادثتين: أولاهما أن فريدريك الكبير أسس أحدث وأكبر جيش في أوروبا انتظاراً للحظة الملائمة التي تتمكن فيها بروسيا من ضم الإمارات الإقطاعية الألمانية المتناثرة حولها، والتي كانت تحتمي بفرنسا وبريطانيا وروسيا والنمسا. وقد حكم فريدريك أربعين عاماً لم يتمكن خلالها من تحقيق شيء يذكر، لكنه أوجد الوضعية الوحدوية التي تابعها خلفاؤه لأكثر من خمسين عاماً بعده حتى جاء بسمارك فهزم فرنسا وفرض الوحدة على الاقطاعيات الصغيرة ورضي بأن يترك النمسا مستقلة تحت أسرة الهابسبرغ. فلما جاء هتلر ضمها بعد ستين سنة من عملية بسمارك. الحادثة الثانية جرت معي شخصياً. فقد أوفدني اتحاد الكتاب العرب مع بعض الزملاء إلى ألمانيا الشرقية في أعقاب حرب أكتوبر ١٩٧٣. وكان نائب رئيس اتحاد الكتاب هناك راينر كيرندل متفهماً تمام التفهم للقضية العربية وبخاصة القضية الفلسطينية،

حتى أنه في نهاية زيارتنا أهدى لي مسرحية له بعنوان «حدث ذات يوم في جرش» عن الحرب الفلسطينية ـ الأردنية عام ١٩٧٠، وقد ترجمها عن الألمانية المخرج العراقي الأستاذ فيصل الياسري وطبعها اتحاد الكتاب في دمشق عام ١٩٧٥. المهم أنه انعقدت صلة خاصة بيني وبين هذا الكاتب، فكنا نقضي معاً معظم الوقت، غير أنه كان يختفي عني ليلاً. بعد أسبوعين حان وقت عودتنا فدعوته إلى العشاء قائلاً:

- أعرف أنك تفضل في الليل صحبة أخرى غير صحبتي. ولكن اجعلها مع العرب تضحية لأجل العرب!

فأجاب ضاحكاً:

- ليس الأمر كما تلمح إليه، مسألة قضاء ليلة مع امرأة. إن لي مسرحية تعرض في برلين الغربية، وأنا حريص على الذهاب كل ليلة إلى هناك لكي يعلموا في ألمانيا الاتحادية أننا ما زلنا أمة واحدة على الرغم من التقسيم والسياسات الدولية. هزمونا وقسمونا، لكن كل ألماني يقوم بمبادرة تؤكد لكل الألمان أننا أمة واحدة.

وأذكر أنني قلت له بالعربية:

- لقد علمتني في أمور الوحدة أكثر مما تعلمت من كتب ساطع الحصري.

فلما سألني عما أقول بالعربية حاولت شرح أفكاري بالإنكليزية وبينت له أن هذه الروح المبادرة مفقودة بين العرب، فكان تعليقه: «إذا كانت هذه حالكم على المستوى الفردي، فلن تنجزوا شيئاً من وحدتكم أبداً لأنكم لا تشعرون بمدى حاجتكم إليها».

لقد تعلقنا طويلاً بالشعارات الكبيرة ولم نفكر تفكيراً تراكمياً

يحترم الخطوات الإجرائية العملية البسيطة. وهذه العادة السيئة تصرفنا عن النظر في ما نملك والتصرف بما يتوافر بين أيدينا من إمكانات ليست هينة ولا زهيدة، بدليل أن أمم الأرض تحسدنا وتتنافس على استغلال مواردنا بينما نحن نصرف النظر عنها ونضع الخطط الكبرى التي نعجز عن تنفيذها فنطلب المساعدات، والمساعدات طريق التدخلات الأجنبية. هذا النزوع إلى الأهداف النهائية الكبرى لا ينفع فقط عذراً عن الكسل والتواني وإلقاء المسؤولية على الظروف وعلى الأغيار (الأجانب والعرب معاً)، وإنما هو طريق إلى الضلال الفكري للصدوف عن أية روح عملية والوقوع في التواكل الميتافيزيقي، على اعتبار أن الله وحده قادر على أن يقول له: كن فيكون. وهنا يفسر المستشرقون فقدان الروح العملية بالتواكل، ويلقون التبعة على الدين الإسلامي.

الأمر في حقيقته أن الأمة العربية، كما بيّنا[٥]، فقدت حوافز الرد على التحدي الخارجي خلال ألف عام من حكم المماليك والأتراك. ولم تتح لها الفرصة لإنشاء حركات شعبية كبيرة تحشد طاقاتها وتتولى مصيرها بنفسها. فالسلطنة العثمانية حين كانت قوية في القرنين السادس عشر والسابع عشر كانت في غنى عن العرب، وحين ضعفت أمام الغرب تهاونت في أمر المصير العربي وسلمت البلاد العربية قطراً إثر قطر، طوعاً أو كرهاً. في ذلك الحين كان بين البلاد العربية من الانقطاع الجغرافي والمسافات الشاسعة ما ذكرناه. فكانت المقاومة في كل قطر مقصورة على شعبه وعلى بعض المتطوعين من أقطار مجاورة لا يمكنهم ترجيح كفة العرب في شكل دائم، كما حدث في ليبيا بعيد الغزو الإيطالي.

المؤسف أن الطفرة النفطية (١٩٧٤ ـ ١٩٨٤) قد عززت أسوأ ما

في المخزون الفكري عند العرب: الاتكال على المصادفة بوصفها قدراً ساقه الله إلى أولي الأمر، والتشبث بالخطط الكبرى وإهمال الروح العملية الإجرائية. فصرنا نشتري المصانع والمشاريع جاهزة «ونستلم المفتاح باليد» من دون التفات إلى ضرورة تدعيم البنى التحتية أو النظر إلى تأثير المصنع في المجتمع والسوق والإنتاج العالمي والأقطار المجاورة.

لقد تعودنا أن ننظر إلى الوجود كشيء معطى، ولم تتجذر في بنية تصورنا اللاشعوري للعالم فكرة التطور والانتقال البطيء من حال إلى حال بالتدريج وضمن ملايين التغيرات الصغيرة على مدى أجيال. فلا تزال فكرة الخلق من عدم وروعة المشهد اللاهوتي ـ الميتافيزيقي: كن فيكون، تفوق كل ما درسنا من فلسفات وما نقلنا من علوم وما اعتنقنا من إيديولوجيات. وهذا أمر لا علاقة له بالدين. ففي الغرب علماء يؤمنون بالله وبالتطور معاً. ويقولون إن الله خلق الحياة على هذا المبدأ، أي مبدأ التطور، وإن الإيمان لا يتناقض مع النظر الفلسفي إلى الحياة والتحقق العلمي منها. إن الله مقولة إيمانية في حين أن التطور فرضية علمية خاضعة للنقد والمراجعة والدحض.

فإذا لم يكن النظر إلى العالم كمعطى من طبيعة الدين، فإنه من طبيعة السحر والعقل الفطري المتبلد الذي لم يصل بعد إلى مرحلة الدهشة والسؤال والتأمل. فالعقل ليس له خصائص طبيعية ثابتة، ولكن له خصائص تاريخية ـ اجتماعية مرحلية وجماعية. وقد طبعت الفلسفة التطورية العقل الغربي بطابع النشوء والتدرج والارتقاء والتغير. ثم اقترن مفهوم التقدم بمفهوم التطور فأعطاه منحى، بل تبادل المفهومان تصوراتهما الإجرائية: التطور منح التقدم

آلية النشوء والتغير التدريجي، أما التقدم فمنح التطور اتجاه التغير والمنحى الذي تتغير إليه الأمور والهدف البعيد من كل ذلك. فالتفلسف ليس عملية مجانية بل هو تربية عقلية تساعد الأجيال على تغيير نظرتها الموروثة للكون وتعطي العالم معنى مختلفاً عن معناه عند الأجداد. ولا أدري ما هو معنى الكون عند الجماهير العربية، وهل معناه مختلف عما كان عليه أيام الجاحظ مثلاً ـ إن كان له في نظرهم معنى أصلاً. أما المثقفون فمعظمهم يردد ما قرأ في الكتب من دون النظر إلى أثره في النفس، وذلك لأن الثقافة عندنا تحمل معنى وظيفياً مباشراً ومحدوداً، وليست ذات محمول وجودي أو أنطولوجي، لأن الثقافة بالمعنى الوجودي ينبغي أن تغير الإنسان. هذا لا يعني أنها تجعله بثلاث عيون أو أنفين، بل تغير معنى الحياة وصورتها وموقفه منها فتتغير شخصيته. أقرن مفهوم التقدم والتطور بمفهومي الصراع من أجل البقاء والبقاء للأصلح ينشأ لديك شعب جاهز للصراع النفسي، وتحمّل مشاق التطور باتجاه التقدم، وعندها تزول النظرة السحرية الأسطورية الساذجة. هذه العقلية التي تحذف قوانين النشوء والتطور والصراع، بحاجة دائمة إلى بطل يجترح المعجزات، ويخرق نواميس الطبيعة، ويغير مجرى التاريخ فيقضي على الأعداء في معركة فاصلة ويوحد العرب ولا يغادر الحياة إلا بعد أن يضعهم على طريق التقدم. وما ينطبق على نظرتنا إلى البطل ينطبق على نظرتنا إلى الإيديولوجيا. فالذين اعتنقوا الماركسية لم ينظروا إليها على أنها دليل إلى العمل السياسي تساعدهم على فهم المجتمع العربي وتنظيمه، ولا على أنها قوانين مستنبطة من مجرى التاريخ الغربي ينبغي تعديلها بحسب أوضاعنا العربية والمحلية، بل أراهن على أن الذين درسوها دراسة علمية تفصيلية لا يتجاوزون أصابع اليدين، والبقية أخذوها

كشعارات مقدسة، إذا كررت عدداً من المرات في اليوم الواحد واستعملت في كل مجال، بمناسبة ومن دون مناسبة، أدت إلى تغيير الواقع وتجنيد الشعب وهزيمة الامبريالية والصهيونية، شأنها شأن أية تعويذة أخرى. بل إننا نقرأ عن البنيوية لكمال أبو ديب أن انتشارها سوف يغير العقل العربي ويؤدي إلى انقلاب تاريخهم ويخرجهم من الظلمات إلى النور (انظر مقدمة كتابه «جدلية الخفاء والتجلي»).

هذه النظرة السحرية ـ التقديسية لا تبرر الكسل العملي فقط، بل تقود إلى الكسل العقلي لأنها تمنع من إعادة النظر والمراجعة والنقد على اعتبار أن كل شيء يغدو مقدساً. والمقدس موضوعة إيمان لا يخضع لنقد أو تجريح. هذا المناخ العقلي بعيد عن الإبداع بعد الأرض عن السماء. ولذلك فإن «الماركسي» الذي ينعى على «الأصولي» التوقف عن الاجتهاد في ملاءمة أحكام الشريعة لمستجدات الحياة، ينسى أنه هو عاجز عن ملاءمة الماركسية لمقتضيات الحياة العربية، مثلما أنه يمنع أي تعديل في تعليماتها وينظر إليه على أنه «تحريف» أو «تشويه». فكلاهما يجعل من مرجعية النص وسيلة إلى التقديس ثم لا ينتبه إلى أن تقديس السلف يفضي إلى الوثنية أي إلى تحجر الفكر وانغلاقه، علماً بأننا حين نستعمل مصطلح «النص» نشير فيه فقط إلى ما يكتبه البشر عن شؤون البشر، لنتوصل إلى حذف النقاش والسجال والمراجعة والانتقاد وإعادة النظر والتعديل وحق الرفض وطرح حلول بديلة. ولهذا تتسم حياتنا الفكرية بالعقم واللاجدوى، العقم ليس بمعنى قلة الإنتاج، فهو كثير وافر، ولكن بمعنى التكرار وعدم التأثير الفعال في الحياة العملية، والعجز عن الانتقال من مرحلة فكرية إلى أخرى جديدة ـ إلا إذا وردنا من الغرب مذهب أو إيديولوجيا أو مدرسة

فكرية. ومن هنا جاءت ظاهرة «المذاهب المستوردة» لا بمعنى أنها من خارج بيئتنا العقلية، فكل شيء فيها مستورد؛ ولكن بمعنى أنها وقتية مثل الأزياء والأطعمة المحفوظة إلى وقت معين. مع الماركسية، استوردنا الوجودية التي علمتنا الالتزام الحر في الأدب والمواقف المجانية في الحياة. ومع الليبرالية استوردنا الوضعية المنطقية التي تفهم الشيء كما هو من أجل فهمه وليس من أجل تغييره. ثم جاءت البنيوية كفتح شامل لكنها ما لبثت أن تقلصت وتضاءلت حتى غدت تمرينات في الصفوف والصحف. ثم زال كل شيء فجأة ولم يبق لنا إلا المواجهة مع أنفسنا. وبما أننا غير مستعدين ولا مؤهلين لمواجهة ذاتنا وواقعنا فقد انحسر النتاج الفكري العربي أيما انحسار. ومن يراجع كبريات المجلات الفكرية العربية يلمس عطالة الفكر العربي من آثار العقل العربي المستقيل، فالذين يتعاطون الكتابة هم من مخلفات المدارس الآفلة، شراذم الماركسية والناصرية، عجائز الوجودية والألسنية والبنيوية. ما من اجتهاد شخصي ولا قدرة على المراجعة ولا إمكانية للنظر في المستقبل.

ظاهرة العقل العربي المستقيل لا تظهر فقط في النتاج العربي الفكري، بل هي أوضح وأجلى في وسائل الإعلام. لن أتحدث عن أفلام الصغار والكبار، فالسينما صناعة متقدمة تحتاج إلى إحاطة واسعة بالحياة الحديثة وتوجهاتها. لكنني ألفت النظر إلى صحف ومجلات خليجية ولبنانية ومغاربية تملأ صفحات بأكملها بمقابلات مع مسؤولين أميركان أو إنكليز أو فرنسيين، أو تستكتبهم أو تترجم لهم. وثمة قنوات تلفزيونية تنقل الأخبار مباشرة عن C.N.N أو B.B.C. هذا لا يعني فقط أننا نتبنى وجهة النظر الغربية بحرفيتها في قضايا أمننا وأراضينا وسياساتنا الغذائية والاقتصادية والعسكرية... إلخ، وإنما يعني أيضاً أن الشخصية

العربية امّحت وتلاشت واختفت حتى لم يعد لها موقف من قضاياها المصيرية. غدت بلا عقل يفكر ولا لسان ينطق، ولا إرادة تتخذ مواقف، وسلمت أمرها كله إلى الأجنبي يتصرف فيه ويصوغه ويفسره كما يشاء، وليس علينا إلا السمع والطاعة.

هذا الاستسلام الكلي للعقل والإرادة والموقف الأميركي والإنكليزي والفرنسي، سوف يجيّر في حالة الصلح إلى الإسرائيليين فيصير تحليلنا السياسي ومعلوماتنا عن أمننا الثقافي والغذائي مستقاة منهم. ويأتي الصحافيون العرب الأفاضل بالأميركان والإسرائيليين ليشرحوا لنا مجريات السياسة الغربية والاقتصاد العربي في مقابلات تملأ الصحف والمجلات والإذاعات المسموعة والمرئية. فيما يقبض أصحاب الصحف العربية ومحرروها رواتبهم ويجلسون سعداء في باريس ولندن وقبرص وواشنطن.

سوف يقال إن الإعلام العربي فاقد لمصداقيته. والرد هو أن المسؤول العربي يسلبه هذه المصداقية حين يسمح للمعلق الأجنبي أن يبدي رأيه بحرية ثم يستقبله ويسمح له بأن يناقشه بالحرية ذاتها، ولا يمنح الفرصة لصحافيي بلده. لقد كان عبد الناصر يعتمد على حسنين هيكل ويمنح «الأهرام» مصداقية جعلتها مصدراً للسياسة المصرية حتى اليوم. فتدعيم المؤسسات العربية الإعلامية والثقافية وحتى الصناعية يتم بمبادرة من المسؤول العربي إذا آمن بأجهزته وسمح لها بأن تنقل وجهة نظره وأن يكون لها وجهة نظرها. لا بد من هامش يفصل بين الفكر والسلطة، يتسع ويضيق بحسب الظروف، أما إلغاء الهامش والمطابقة بين الفكر والسلطة فيؤدي إلى فقدان المصداقية واستقالة العقل العربي وتسليم التوجيه الفكري للغربيين اليوم وللإسرائيليين غداً.

استقالة العقل آخر نتيجة من نتائج انعدام الممارسة في حياتنا العملية والفكرية. وهي الوسيلة المثلى للتنصل من كل مسؤولية. فالعقل المستقيل لا يقول ولا يفكر ولا يفعل. فهو يترك هذه المهمات لغيره فيما يستلقي هو مخدراً سعيداً بعطالته. ولما كانت الفعالية من طبيعة الحياة فإن هذه الشريحة العربية ذات العقل المستقيل تبحث عن أسباب ووسائل تبرر بها تلك الاستقالة. وهم يجدون تبريراتهم في المخدرات وحياة التبطل والإحباط، وهذا كله حديث الانتشار في المجتمع العربي بهذا النطاق الواسع. فنحن لسنا إزاء حالات فردية معزولة أو مقصورة على شرائح اجتماعية محصورة. بل نجدها منتشرة في كل الطبقات ولدى أناس يتفاوت حظهم في المسؤولية. غير أن الإحباط العام ظاهرة خطيرة تنتهي بشلل عام لدى كل الفئات من قوميين وماركسيين وأصوليين.

السبب في ذلك أن العرب حاولوا في نصف القرن الماضي أن يدخلوا العقل في التاريخ. أرادوا الوحدة فأنشأوا جامعة الدول العربية والمؤسسات الثقافية والاقتصادية والعسكرية التابعة لها والمتفرعة عنها. أرادوا أن يستردوا أرضهم فبنوا جيوشاً يحسب لها حساب في مقاييسهم هم على الأقل. أرادوا التقدم فحاولوا اكتساب العلم من كل وجه، بالجامعات والبعثات والمصانع والمدارس. أرادوا الأمن فأنشأوا أجهزة الشرطة والمخابرات ودوائر التحري والمراقبة والملاحقة والمطاردة. أرادوا التحرير فأنشأوا الجيوش وجلبوا السلاح وخاضوا المعارك. غير أن هذا المعقول العربي كان ينقصه أمران لكي يصبح معقولاً تاريخياً: معرفة العدو، والتلاؤم مع الصديق. فلم يكن في وسع أي قطر مواجهة الغرب بمفرده والتلاؤم مع الأقطار العربية يقتضي التنازل عن السيادة المطلقة للقطر وقبول الحاكم بحدود لسلطته ضمن السيادة العامة للأمة أو المجموعة من

أقطارها. في حين أن السلطة الفرعونية الموروثة لا تعرف غير القمع وسيلة للتعامل، أما تقليص السلطة والتنازلات المشتركة فيهددانها في عقر دارها. وهكذا عملت آلية الاستبداد على تفعيل الآلية القطرية فانقلب المعقول العربي إلى اللامعقول العربي الذي نعيش في ظله. خطط التنمية فشلت لأن تطويرها يحتاج إلى سوق وموارد أكبر من القطر، والجيش الذي عجز عن المجابهة الخارجية تحول إلى أداة بطش واستبداد في الداخل، والمدارس والجامعات صارت تخرج أعداداً من الشباب لا يستوعبهم سوق العمل فالتحقوا بالمراكز الإدارية مما أدى إلى ترهل الإدارة الحكومية وجعل التعليم بكل مراحله عبئاً على الدولة والمجتمع. فبينما ينفق العرب ٠,٥٪ من الدخل القومي على التعليم تنفق الولايات المتحدة ٢,٥٪. وبدلاً من تكامل المتخصصين مع عملية الإنتاج للإفادة من خبرتهم في تطويرها، حل العسكري أو الحربي محلهم فاضطروا إلى الهجرة. إن العرب يقدمون للعالم ٢٥٪ من العقول المهاجرة، وهي نسبة عالية من الخراب العقلي في أمة متخلفة ما زالت نسبة الأمية فيها ٨٠٪ بين الذكور و٩٢٪ بين الإناث.

هذا اللامعقول العربي الذي نعيش فيه أوصل النخب إلى حالة من الإحباط تؤدي إلى الشلل، الشلل الأخلاقي والشلل التنفيذي. يتجلى الشلل الأخلاقي بفقدان المثل الأعلى في الحياة، فليس لدينا أي مثل يوجه أعمالنا إليه أو نشخص بضمائرنا نحوه. ليست اللذة مثلاً لنا، ولا الواجب ولا القومية ولا الاشتراكية، أو ربما مرت فترات كانت هذه القيم مثلاً في حياة بعضنا ثم طمرها الإحباط فطغت شؤون الحياة اليومية التافهة وأغرقتنا في أوحالها. والحال أنه بدون مثل أعلى لا يمكن بذل المجهود الكافي للتغيير. ولذلك يطبع التخبط والتقطع حياتنا العملية. إن كل الأمم التي نهضت سبقت

نهضتها مباحث أخلاقية فلسفية عميقة وعملية. فالأخلاق ليست موضوعاً نظرياً في نظرية المعرفة وإنما هي من صميم الموضوعات العملية. هكذا فهمها كل الفلاسفة من أفلاطون وأرسطو إلى الكندي والغزالي وابن مسكويه، إلى كانط وهيغل وديوي. الأمر الأخلاقي المطلق عند كانط هو المركز الذي يوجه الشخصية البشرية وينسق أعمالها حتى تأتي متسقة متكاملة. وهو الروح في التاريخ الذي يدفع الأمة إلى إنشاء دولتها القومية التي تتطابق فيها مصالح الأفراد مع الجماعة والسلطة عند هيغل. ففقدان المثل الأعلى أفرغ أعمالنا من الكمال والجمال والتكامل والتجاوز، ففقد عندنا المشروع التنفيذي مسوغات وجوده. إذ ما فائدة إضافة مدرسة جديدة إلى مليون مدرسة قائمة إذا لم تكن المدرسة الجديدة نموذجية في منهجها وأساتذتها والعلاقة بين التلميذ والمعلم، وإدارتها والعلاقة بينها وبين المعلمين والطلاب، وعلاقة هؤلاء جميعاً مع أهالي الطلاب لكي تقدر المدرسة أن تجر الأهالي إلى النقطة النموذجية التي تريدها، فتصير المدرسة منارة توجه المعلمين والطلاب وأولياءهم والمجتمع المدني حولها وجهة المثل التربوي الذي تبتغيه؟ لدينا خمسون جامعة وأكثر من عشرين مركزاً للأبحاث العلمية، فلماذا لم تحقق واحدة منها مركزاً عالمياً في مستوى المواد المقررة والأساتذة المعتمدين، والبحوث العلمية والأطروحات العالية بحيث تستحق التعادل مع مثيلاها المشهورات في الغرب؟ المحير في الأمر أن عدداً مرموقاً من الأساتذة والمختصين العرب العاملين في الجامعات العربية تستدعيهم جامعات الغرب للاستفادة من تخصصهم وتفوقهم لا في الأدب العربي والفقه بل في الفلسفة الحديثة والعلوم الاجتماعية وحتى في الفيزياء والعلوم الدقيقة. فإذا عادوا إلى جامعاتهم في أوطانهم قعدت بهم العطالة

والخمول السائدان في الجو الجامعي وفي المجتمع والدولة، عن القيام بأي محاولة لرفع مستوى طلابهم أو القسم الذي يعملون فيه أو التفكير حتى في تغيير الطريقة التقليدية التي يدرّسون بها مادة تخصصهم. فإذا سألتهم عن سبب تقاعسهم احتجوا بأن أي تغيير يتطلب صراعاً وإقناعاً هم في غنى عنهما لأن أي تغيير سوف يصطدم بالسلطة الجامعية والسلطات التي وراءها. وهذا شائع في كل القطاعات العامة. تصلّب السلطة وجمود التقاليد والخوف من سوء التفسير واللامبالاة بالمصير العام والحرص على السلامة والامتيازات دجنت عند العربي عقله ويده ثم محت ملامحه حتى صار أكثر مواطني العالم قابلية للاندماج في المجتمعات الأجنبية والامتثال لعاداتها وقوانينها مع التخلي عن عاداته وتقاليده. وقد أشارت تقارير لجان الهجرة الأميركية في الستينيات إلى أن العرب أكثر الأمم قابلية للاندماج في المجتمع الأمريكي فيما كان اليهود أكثر عناصر هذا المجتمع الأميركي قدرة على التمايز وإنشاء المنظمات والتفرد كأقلية نشيطة، وهؤلاء هم الذين سيغزون المجتمع العربي وقت السلام.

الهوامش:

(١) روز اليوسف ١٩/٥/١٩٩٧ (٣٥٩٧) - (٧)

(٢) رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة**، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٩٧، ص ٢٣٠.

(٣) **تاريخ الطبري** ٢٢٢٦/١، ٢٢٤٥ عن المصدر السابق.

(٤) يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة د. فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٩٥، ص ٩.

(*) **الوحدة** - عدد ١٠ - ١٩٨٥.

(٥) انظر كتابنا: **الأمة المشلولة ـ تشريح الانحطاط العربي**، دار الريس بيروت، ١٩٧٠.

الكتاب الثاني:

العرب في العالم المعاصر

١

عناصر القومية لا تكفي لبناء قومية

بعد مضي عدة أعوام على المفاوضات بين العرب وإسرائيل، لن يكون من المبالغة الافتراض بأن كل الأطراف قد سلمت بأن الصلح سيد الأحكام، وأن تسوية سلمية من نوع ما يمكن الوصول إليها بشكل أو بآخر. وحتى لا تفاجئنا السلم مثلما فاجأتنا الحرب، قد يكون من المناسب أن نتروى ملياً في أوضاعنا أيام السلم، بعد إذ فاتتنا الروية في تأمل أوضاعنا خلال أكثر من أربعين عاماً من الحرب. فالحقيقة المجردة تقول إن الحرب مع إسرائيل لم تفاجئنا على مستوى المعلومات، وإنما جعلنا المفاجأة تبريراً لعقابيل الحرب وما تكشّف عنها من هزال الوضع العربي الداخلي وتهافته على كل المستويات. فقد عقدت الحركة الصهيونية مؤتمر بازل عام ١٨٩٨ وكان العرب على علم به، فالوثائق الفلسطينية تشير إلى أن محافظ القدس آنذاك فنّد مزاعم الصهاينة في حقهم في فلسطين من الناحية التاريخية وفي بطلان شعارهم: «أعطوا أرضاً بلا شعب لشعب بلا أرض» فذكر الرجل عدد سكان فلسطين ونوه بأن اليهود لا يشكلون ١,٥٪ من السكان في ذلك الحين.

ثم جاءت الحرب العالمية الأولى ودخلها العرب إلى جانب الحلفاء وعرفوا خلالها بوعد بلفور من أكثر من مصدر، فقد علم بها الشريف حسين عن طريق القاهرة حيث القيادة البريطانية للشرق الأوسط، ثم نشرت الثورة البلشفية في روسيا كل الوثائق المتعلقة بالحرب عام ١٩١٧. لكن الحرب ذاتها انتهت باستعمار الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. في فترة ما بين الحربين تزايدت الهجرة اليهودية بدعم إنكليزي سافر. صحيح أن الفلسطينيين ظلوا في ثورة شبه مستمرة على الهجرة والاحتلال، لكن الصحيح أيضاً أن المدد من الشعوب العربية الأخرى كان ضعيفاً. الحجة الواردة في هذا المجال أن الشعوب العربية كانت تناضل لتحرر نفسها، بل أحياناً كان عرب الاستعمار الفرنسي يتعاونون مع بريطانيا لتمد لهم يد العون ضد فرنسا، والعكس صحيح، لكن الجوهري في الأمر أن القيادات العربية لم تكن لها قيادة موحدة ولا استراتيجية محددة تجاه الاستعمار عامة أو القضية الفلسطينية بخاصة.

وهذا ما جعلها بعد الحرب العالمية الثانية تشن الحرب ضد «العصابات الصهيونية» بدون استراتيجية ولا تعاون ولا استعداد ولا حتى هدف. بل حتى التحرير لم يكن هدفاً عند الأنظمة العربية. والفضائح المعروفة أكثر من أن نعددها بحيث إن أربع سنوات كانت كافية لتبدل وجه الشرق العربي بدءاً من انقلابات سوريا وما تلاها في مصر ثم العراق.

وهكذا لم تكن الحرب العربية ـ الإسرائيلية الأولى مفاجأة. كذلك لم تكن حرب ١٩٦٧ أيضاً مفاجأة. كانت حرب توريط وتفريط. فقد تآزرت معظم الدول العربية على إحراج القيادة الناصرية حتى ورطتها بطلب سحب قوات الطوارئ الدولية. ومن جانبها، فإن

القيادة العسكرية المصرية فرطت بمصر والأمة العربية ودللت على استهتار وانعدام مسؤولية. فقد تبين أن الجيش المصري مجموعة إقطاعيات لحساب عامر ونصر وبدران.

ولم تكن بقية الجيوش العربية أفضل تنظيماً أو أفعل جاهزية. مع أن الحرب لم تكن مفاجأة إلا في طريقة تنفيذها. وإذا نحينا معلومات الاستخبارات فلدينا تصريح بريجنيف، فحين قال جمال عبد الناصر إن السوفيات منعونا من الضربة الأولى رد عليه بريجنيف بأننا لم نقل لكم أن تتركوا أجواءكم مكشوفة. وفي حرب ١٩٧٣ كان من الواجب حماية الخطوط الجنوبية لقناة السويس، وقد بقي شارون ليلة كاملة في منطقة الدفرسوار وليس معه غير ست دبابات ـ هذا إذا سلمنا مع السادات بأن اجتياز الجيش إلى خط الدفاع الإسرائيلي الثاني في سيناء يشكل مغامرة غير مأمونة العواقب. وقد استُغل مفهوم المفاجأة بعد ذلك استغلالاً شنيعاً من قبل القادة العرب فحين دخل السادات مفاوضات كامب دايفيد، زعموا أنه فاجأهم، مع أنهم قطعوا عنه المساعدات وحاصروه حصاراً سياسياً أعطاه المبرر للفرار إلى أحضان العدو. كما أن انهيار الاتحاد السوفياتي شكل مفاجأة لعشرين دولة عربية لديها من السفارات وأجهزة الاستخبارات والعلاقات والاتصالات في موسكو ومجموعة الدول الاشتراكية، ولديها من العلاقات العميقة مع الدول الغربية ما يكفي لأن تتنبأ ببعض ما سيأتي إن لم يكن كله.

من هذا التحليل الموجز، نتبين بسهولة أن تاريخنا الحديث الرسمي يقوم على كذبة مضخمة تسمى «المفاجأة» حيث لا مكان للمفاجأة بل المكان كله فسيح للتفكك وانعدام المسؤولية. فسوريا والأردن لم تتصالحا مع مصر إلا قبل الخامس من حزيران بأيام. أما

قبل ذلك فالعواء الإعلامي ـ العقائدي كان يشغل النخب العربية عن التفكير في الخطر الإسرائيلي. لم يكن أحد معنياً بإسرائيل بل كانوا يستخدمونها أداة للمزايدة في حروبهم العربية ـ العربية، لكي يظهر النظام (س) أنه أكثر إخلاصاً في «تحرير فلسطين» من النظام (ع).

وكما لم تكن الحرب مفاجأة، كذلك لم تكن المفاوضات مفاجأة. فالمفاوضات جارية منذ أيام العثمانيين. تفاوض معهم السلطان عبد الحميد، وتفاوض معهم الملك فيصل الأول ثم الملك عبد الله قبل إنشاء الدولة العبرية. ثم تفاوض العرب معهم بالجملة في رودس بعد الحرب الأولى معهم ١٩٤٨ مما أدى إلى إنشاء لجان الهدنة. على أن المفاوضات الفعالة جرت في حرب ١٩٧٣، مفاوضات الكيلو ١٠١ على أبواب القاهرة، ومفاوضات فك الحصار عن الجيشين الثاني والثالث على قناة السويس لتزويده بالماء والطعام، ثم مفاوضات فك الاشتباك على الجبهة السورية.

الحقيقة أن «الأرض» تسحب من تحت أقدام العرب دون أن تعترف القيادات ودون أن تحس الشعوب، فالأرض كعنصر مكون من مكونات القومية تتعرض **لثلاثة أخطار** ماحقة، **أولها** التصحر. إذ لا يكفي أن الصحراء تشكل ٩٧٪ من المساحة الكلية للأرض العربية، بل زاد سوء إدارة الأرض من إهمال الأرض المزروعة، مع تزايد الحاجة الملحة إلى كل عرق أخضر في البوادي والسهوب لإطعام هذه الملايين التي لا يضبط تكاثرها العشوائي الكثيف ضابط طبي ولا إحصائي. وقد تكاتف رجال الأديان على تحريم موانع الحمل، فقد سمع شيوخ الإسلام بالحديث الشريف: «تناسلوا تكاثروا أباهي بكم الأمم يوم القيامة» ولم يسمعوا بالحديث الشريف

«المؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف». إذ ربما قال الرسول حديثه الأول والمسلمون قلة محاصرة في مكة أو المدينة، أما الحديث الثاني فمسنود بآيات قرآنية تدعو إلى القوة والمنعة: ﴿وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوة﴾ وكيف يكون المؤمن قوياً إلا بالغذاء الجيد والتربية المستمرة والتعليم العالي والحكومة المسؤولة والمجتمع المتضامن؟ وما قيمة عشرات الملايين من الأطفال المشردين في الشوارع! وما معنى هذه الجموع من الشبان اليائسين من تعلم مهنة أو الحصول على عمل أو الاستقلال بمسكن؟ وما هذه المدن والقرى التي ينعدم فيها الصرف الصحي للمياه القذرة التي تنشر الأوبئة بين الناس وتملح الأرض الصالحة للزراعة فتبتليها بالجفاف واليباس! أليس التمدن والتمدين لباب رسالة الإسلام وثورته الإصلاحية حتى أن الرسول قال: «من بدا جفا» في حين أن هؤلاء الضائعين ليسوا بدواً ولا حضراً ولا بشراً لهم حقوق.

الخطر **الثاني** على الأرض العربية يأتي من دول الجوار. فليس قضم الأراضي العربية وقفاً على إسرائيل. إذ على الرغم من مضي قرن من الغزو المسلح لفلسطين لم تتمكن إسرائيل من سكن نصف أراضي فلسطين. فهناك دعاوى تركيا وإيران في الأرض العربية والمياه العربية والبحار العربية. وكلها تتعرض للضياع بسبب إهمال النخب الحاكمة للاحتياطات الضرورية من أجل المحافظة على الأرض. فتركيا تزعم أن حدودها تمتد بخط مستقيم من جنوبي ولاية الموصل في العراق إلى جنوبي محافظة حلب في سوريا، وجيشها القوي يجوب شمال العراق بحجة البحث عن الأكراد ـ علماً بأنهم في داخل حدودها. كما أن إيران تطالب بالخليج العربي، لا بالبحار فقط بل بالشواطئ المحاذية للخليج في مسقط وعمان والإمارات والجزر القائمة في البحر. ولكي يفهم من لا يريد

الفهم بين العرب قوة هذه المطالب، نشير إلى أنها ظهرت في عهد أسرة بهلوي واستمرت في جمهورية الخميني الإسلامية. وأما الحبشة فإنها إذا كانت عاجزة عن قطع مياه النيل فقد ركبت الولايات المتحدة وإسرائيل لها أسناناً وأنياباً وأظافر، فزودتها بثلاثمئة وخمسين مشروعاً لبناء سدود على النيل لتحويله. ومع ذلك فلا مصر والسودان تتحالفان أو تتفاهمان، ولا سوريا والعراق تدركان أخطار عدائهما المستفحل.

إن رهان إسرائيل على السلام أكبر من رهانها على الحرب. فعبر الحرب تستطيع أن تقتطع أراضي وتخرب ممتلكات وتفرض شروطاً، غير أن إنجازاتها تظل عرضة للخطر إذا اختلت موازين القوى في المنطقة. فالمغلوب ينقض شروط الغالب كلما استوى وضعه وتمكن. ولنا في ألمانيا، بعد حربين عالميتين، عبرة في نقض الشروط بالتدريج والعودة إلى حالة الوحدة القومية والازدهار. أما مكاسب السلام فأشد رسوخاً وأبعد آثاراً لأنها تنتج من تطور اجتماعي بطيء في القناعات والممارسات ـ كما هي الحال في تطور العلاقات بين فرنسا وألمانيا خلال نصف قرن من السلام. فإسرائيل تطمح إلى أن تتحول تل أبيب إلى عاصمة عسكرية واقتصادية وسياسية لدول المشرق العربي المتنابذة المتحاربة المتقاطعة بالرغم من وحدة اللغة والتاريخ والأرض والثقافة والمصالح المشتركة والأصل والدين والعادات والتقاليد وما إلى ذلك وغيره وغيره. وهذه العناصر المكونة للقومية موجودة في الطبيعة بحالة خام شأنها شأن الأشجار والصخور والمعادن في باطن الأرض. فهي في ذاتها لا تشكل قومية، تماماً مثلما أن الصخور لا تبني بيتاً والأشجار لا تصنع طاولة أو كرسياً إذا لم يتوافر التصور العقلي الواضح المتفصل مع الواقع بحالات تفصيلية متعينة وممارسات عملية

تاريخية محددة. إن أفلاطون حين قرر أن عالم المثل يسبق عالم الواقع ويصوغه على صورته، إنما كان يوجز جوهر الممارسة البشرية في التاريخ والطبيعة. فالصورة فاعلة، وإن كان مدى فاعليتها يعتمد على ما تختزن من قوة الوعي ودقة التصميم ومضاء الإرادة وصفاء الفكر وقدرة المتلقي على الممارسة وتطوير الصورة وشحذها وتشذيبها لكي تقترب من الواقع، بقدر ما تشد إليها الواقع وترفعه إلى ملكوتها وتطوره بحسب روح العصر الذي تعيش فيه.

إن عناصر القومية التي ذكرناها وقلنا إنها بحالة خام هي عناصر ضرورية ولازمة للقومية ولكنها غير كافية. أي أنه بدونها لا يمكن أن توجد قومية، كذلك لا وجود للقومية بها وحدها. فالقومية ليست مسألة نظرية بقدر ما هي مشروع سياسي لتغيير الواقع عبر تكامل اجتماعي على أسس عقلية محض. من هنا يغلب مفهوم التكوين والصنع والتصميم على مفهوم القومية الحديث. وفي حين أن المجتمع الإسرائيلي مجتمع اصطناعي مائة بالمائة فإن المجتمع العربي ظل على حالته الطبيعية مائة بالمائة. ولهذا فإن الإدراك العربي لم يتمكن من استيعاب الوجود الإسرائيلي كمجتمع بشري: قوم من أمم متعددة، يأتي المهاجر منهم إلى فلسطين فيمضي عاماً في تعلم لغة دولته، ثم يقطن في أرض ليست مسقط رأسه ويعيش في مجتمع لا تربطه به إلا رابطة الإرادة المشتركة في بناء وطن على أرض الآخرين وعلى حسابهم. ولهذا فإن عبارة «شذاذ الآفاق» تصف بشكل دقيق شعور العربي تجاه الآخر الغازي. وقد شاعت العبارة في الأربعينيات والخمسينيات إبان اتساع رقعة الصدام واحتدامه.

٢

ما معنى أرض بلا شعب لشعب بلا أرض؟

أطلّ القرن العشرون على العرب وهو يحمل إليهم ثلاثة تحديات:

١ ـ وضع خطة للتوحيد القومي تنتهي بإنشاء الدولة القومية للأمة العربية.

٢ ـ تكوين نخب متعلمة لإنشاء صناعة وإدارات حديثة.

٣ ـ تنظيم علاقة العرب مع الأمم الأخرى في الخارج ومع الأقليات في الداخل.

وكانت تجربة محمد علي في مصر قد شغلت معظم القرن التاسع عشر. فبعد أن احتل السودان والحجاز وبلاد الشام وأوشك على القضاء على السلطنة العثمانية، تناست دول أوروبا خلافاتها وحشدت قواها وقدمت إليه إنذاراً من أربعة بنود ما زالت سارية المفعول ضد كل دولة عربية تحاول التصنيع والتوحيد. وهي:

١ ـ الانسحاب إلى حدود مصر.

٢ ـ تسريح الجيش والاحتفاظ بقوة كافية لحفظ الأمن.

٣ ـ إيقاف تطوير الصناعات الحربية وإغلاق مصانعها.

٤ ـ فتح حدود مصر للتجارة الأجنبية (وهذا شرط ما زال ساري المفعول أيضاً).

وهكذا بدأت «المسألة الشرقية» تتخلق لترسم ملامح المنطقة العربية كأرض سائبة تتحكم الدول العظمى بمصائرها دون اعتبار لإرادة أهلها. فقد أعيدت بلاد الشام إلى العثمانيين، واستكملت فرنسا احتلال المغرب العربي واحتلت بريطانيا مصر. وبما أن الغرب فهم من المسألة الشرقية أنها حرمان العرب من حق تقرير مصيرهم أولاً ومنعهم من الوحدة والتقدم وأسباب القوة ثانياً، وثالثاً إخضاعهم الدائم لسيطرة أجنبية، فإن هذا الغرب نفسه سمح لشاه إيران أن يحتل عربستان ولتركيا الكمالية أن تحتل الأجزاء الشمالية من سوريا والعراق، وبعد الحرب العالمية الأولى أعطى فلسطين للحركة الصهيونية ولواء إسكندرون لتركيا وإريتريا للحبشة، بعد أن استعمرت بريطانيا فلسطين والعراق وقنعت فرنسا بسوريا ولبنان.

لقد سمح الغرب لكل القوميات في المنطقة بأن تتوحد وتتطور وتستقل، إيران وتركيا والحبشة، بغية أن يُمنع العرب وحدهم من إنشاء دولة موحدة. وهدف الغرب من ذلك إبقاء المنطقة العربية منطقة فراغ حضاري وعسكري واقتصادي وثقافي. هذا الهدف وجد تحقيقاً له تحت شعار صهيوني يقول: «أعطوا أرضاً بلا شعب، لشعب بلا أرض». والأرض التي بلا شعب ليست فلسطين وحدها، بل الوطن العربي بأكمله. والشعب هنا لا يعني عدد الأفراد الذين يقطنون الأرض بل قدرتهم الإبداعية والنضالية على توحيد إرادتهم في دولة واحدة موحدة قادرة على المبادرة المنسقة الخلاقة في كل مناحي الوجود البشري. وما دامت المنطقة مجزأة ـ بتصميم من النخب الحاكمة ومساندة غربية دائمة ـ فهي تعيش

على ردود فعل متخالفة ومتفاوتة ضد أي غزو ويقوم به «شعب» بلا أرض. هنا لا تعني كلمة «شعب» عدد الأفراد الذين يقطنون الأرض بل تعني شعباً موحداً تحت قيادة موحدة ذات هدف محدد هو استقطاع الأرض العربية وتفريغها من أهلها بشتى وسائل الإبادة من قتل وتهجير وتجويع وتجهيل. و(أرض بلا شعب) تعني أرضاً يعمرها سكان متفرقون إلى طوائف وعشائر وقبائل ومذاهب وطبقات لا يجمع بينها هدف مشترك ولا مشروع حضاري ولا عقيدة سياسية ولا رؤية مشتركة. فئات متنابذة جاهزة لكي تنقض إحداها على الأخرى وتستعبدها وتستغل ناتج عملها ولا تهتم برفع مستواها العلمي أو المادي، بقوتها أو بمساعدة أجنبية. إن صراع الطوائف في لبنان كشف الغطاء عن المجتمع العربي كله. أما ما يحدث في مصر فهو أسوأ، لأنه بيّن أن بالإمكان خلق طوائف جديدة إضافة إلى الطوائف التاريخية في الإسلام، إذ يكفي أن تعتبر فئة نفسها «مؤمنة» حتى ترمي بالكفر بقية المسلمين وتستبيح أمن المجتمع وثقافته وحرماته، وهذا يعني بكل بساطة أننا في عصر الطوائف والفكر الطائفي وما زلنا نبتعد بسرعة الضوء عن الوعي القومي الذي يعلو على الطوائف بالديموقراطية الاجتماعية والفكر العلماني.

«أرض بلا شعب» تعني حركة تهجير مستمر للشعب العربي من أرضه بقوة السلاح. بدأ ذلك في القسم المحتل من فلسطين عام ١٩٤٨، ثم في الضفة والقطاع وسيناء ومحافظة القنيطرة عام ١٩٦٧، ثم في جنوب لبنان الذي أعلنه دايان «أرضاً محروقةً». وقد هجّرت الحرب الأهلية اللبنانية نصف سكان لبنان. أما العراق فإن الولايات المتحدة الأميركية تعمد إلى تمزيق النسيج الاجتماعي تمزيقاً منهجياً بحرمانه من وسائل تدبير القوت اليومي ووسائل

الحياة الأساسية، لكي تمنعه من معاودة النهوض وإمكان التقدم؛ وخطيئة العراق أنه تصرف بمفرده دون غطاء عربي وإقليمي يمنع الولايات المتحدة من الاستفراد به. إن كوريا الشمالية ارتكبت من «المخالفات» ما لا يجرؤ العراق أن يحلم به، لكن دول المنطقة أعلنت رفضها لقيام الولايات المتحدة بأي عمل عسكري، فكانت الصين وفيتنام وحتى روسيا خير غطاء للتحديات الكورية.

و«الأرض بلا شعب» لسيت فقط في المشرق العربي. بل إن التحالف الغربي وسع أعماله فاعتبر المغرب العربي أرضاً سائبة، وهو قد فرض على ليبيا حصاراً شبيهاً بحصاره للعراق، كما أن «سبتة ومليلية» ـ وهما محافظتان خضعتا للحكم الإسباني منذ أن طرد العرب من الأندلس ـ تعرضتا مؤخراً لعملية ضم إلى إسبانيا وقامت السلطة الإسبانية بطرد العرب من المدينتين تدريجياً بدءاً من العام ١٩٨٨، وبذلك يحرم العرب من حصتهم في الجانب الشرقي من مضيق جبل طارق، وتسيطر إسبانيا على مدخل البحر المتوسط، وقد كانت المدينتان قبل هذا التاريخ مفتوحتين للمغاربة والإسبان تحت إدارة إسبانية. ثم فجأة أعلنت هذه الإدارة عن عزمها على طرد كل مغربي لا يحمل إقامة أو هوية إسبانية، أي أن على المغاربة العرب المسلمين أن يكونوا قد تسجلوا لدى الإدارة الإسبانية في حين أنهم مسجلون لدى الحكومة المغربية باعتبارهم مواطنين مغاربة. ومن المؤسف أن يأتي مثل هذا التصرف من الدولة الأوروبية الوحيدة التي يربطها بالعرب تاريخ مشرق مشرف. ولكنه منطق القضم والضم والاستيطان القائم على مفهوم «أرض بلا شعب» يتزايد مفعوله مع الزمن. فالتفكك السياسي والتنابذ العربي يجعلان العرب أفراداً مشتتة ويبيحان الأرض العربية لكل طامع. ففي الوقت الذي تتوحد فيه ألمانيا، وتسترد الصين مستعمرة هونغ

كونغ تتعرض الأرض العربية لمزيد من الاستقطاع والتفتت. فأمم العالم كلها تعامل بمقياس، أما الأمة العربية فلها عند الغرب مقياس آخر. ومن ينظر إلى ما يجري على أرض الصومال العربي منذ عشر سنوات إلى الآن يجد الويل والهول. ففي شهر تموز ١٩٩٣ قتلت «قوات السلام التابعة للأمم المتحدة» ما يقرب من خمسمائة صومالي وجرحت حوالى ألفي متظاهر بعد تشريد الملايين في حرب أهلية طاحنة.

من المؤسف أن الحرب الأهلية غدت ملازمة للحياة العربية. وهي تعبير عن فشل الدولة القطرية في إدارة الصراعات المحلية والطبقية والطائفية والقبلية ضمن قواعد مقبولة للجميع. تبدأ الحرب الأهلية باحتجاج شديد من فئة ضد حيف أحاق بها من قضية معينة. فترد الطبقة المسيطرة بالعنف، ويتصاعد العنف وتتزايد المطالب لتتوسع مناطق الخلاف ويستعر القتال، فتدمر الممتلكات وتزهق الأرواح ويبدأ النزوح بهجرة داخلية فيما يهجر القادرون والمتعلمون أرض الوطن، وينحلّ النظام الاجتماعي والخلقي بانحلال الأمن والنظام وتغدو شريعة القوة شريعة المجتمع بين الأطراف المتحاربة داخل كل منها. التدخل الخارجي يكون موجوداً منذ البداية حسب رغبة الأطراف المتحاربة، لكنه كلما تعمق وتزايدت الجهات المتدخلة يكتشف المقاتلون على الأرض أنهم يفقدون أهدافهم ويخوضون حرباً غير حربهم. وهو ما سماه اللبنانيون «حروب الآخرين على أرض لبنان». لذلك فإن الحرب تنتهي دون معالجة السبب الذي نشبت من أجله. وبهذا المعنى تظل مشاكل المجتمع بلا حل، على الرغم من الثمن الفادح الذي دفعه. وحدها الحرب الأهلية في اليمن نقلت المجتمع اليمني نقلة نوعية من مجاهل القرون الوسطى إلى مشارف العصر الحديث لأنها كانت تعبيراً حقيقياً عن تطور

فكري واجتماعي أصيل، ولأن ثورة يوليو في مصر دعمتها بالقيم والسلاح معاً. أما الحرب الأهلية في جنوب السودان فهي بين مجتمعين لا يلتقيان: قبائل أفريقية لا تدين بالإسلام ضد حكم مديني مسلم، ولا حل لها إلا بنظام ديموقراطي يعطي لكل ولاية حق التشريع الداخلي، حسب النظام الأميركي. وأما حرب البوليساريو فقد لعبت دوراً أساسياً في القضاء على وحدة المغرب العربي، فكرة وتنظيماً، فتحارب المغاربة والجزائريون في فجر استقلالهم بدلاً من أن يتعاونوا على تطوير المنطقة بالأموال التي أنفقوها على الحرب. واللافت للنظر أن جنوبي السودان تفجر في ذات الوقت الذي اتفقت فيه الدول العربية الغنية على رصد أموال كافية لتطوير زراعته بحيث تساهم في سد حاجة المنطقة إلى الحبوب. كان ذلك في أواخر السبعينيات، وكان لبنان مزدهراً ومصارفه حافلة بالودائع العربية التي فرت خوفاً من النهب الذي لازم هذه الحرب، وقد طالت على مدى سبعة عشر عاماً لكثرة التدخلات الخارجية، فبدأت حرباً بين السلطة اللبنانية والمقاومة الفلسطينية، ثم ثورة من الأكثرية المسلمة على امتيازات تراكمت للطائفة المارونية منذ ١٨٦٠، ثم تحولت إلى حرب إسرائيلية ـ فلسطينية ـ لبنانية، ثم صارت حرباً إقليمية بين سوريا وإسرائيل أسهمت فيها المقاومة الوطنية اللبنانية إسهاماً حاسماً. وخلال كل ذلك كان لبنان نقطة ساخنة تستخدمها القوتان الأعظم في صراعهما الشامل على الشرق الأوسط. ولكي نقدر الأضرار المادية بصورة تقريبية يكفي التذكير بأن الدولار كان بليرتين لبنانيتين قبل الحرب فزاد على ١٥٠٠ بعدها، أي أن مستوى الحياة اللبنانية انخفض ألف مرة خلال عشرين عاماً! أما العراق فقد انخفض مستواه حوالى خمسة آلاف مرة في خمسة أعوام. وقد طاول هذا

الهدر العربي دول النفط الغنية، فقد دفعت تكاليف حرب الخليج التي بلغت حسب التقديرات الأميركية (٦٧٠ مليار دولار) وأعقبتها صفقات أسلحة بحوالى مائة مليار دولار. وعلى الجانب الآخر يقدر العراق خسائره بألف مليار دولار ـ دون حساب للضحايا البشرية. هذا مع العلم بأن التحالف الغربي فرض على العراق تعويضات حرب بألف وخمسمائة مليار دولار بالرغم من أنه قبض التكاليف مسبقاً من أرصدة النفط المودعة لديه من قبل الدول العربية المتحالفة معه. أي أن الغرب سيقبض مرتين، مرة من الجانب الموالي وأخرى من الجانب المعادي، ثمن حماقة عربية كان بالإمكان تجنبها لو استطاعت الأنظمة إنشاء نظام إقليمي عربي ديموقراطي. ليس هذا فقط، بل إن المراقب المتتبع يلحظ في أعقاب حرب الخليج حرباً مالية شنها الغرب ضد المؤسسات المالية العربية أدت إلى تصفية الوجود المالي لرأس المال العربي في أوروبا، بدأت بتصفية مصرف الاعتماد الذي كان ثالث مصرف في العالم وقدرت ودائعه بألف وخمسمائة مليار دولار استولت عليها بريطانيا ومعظمها من أرصدة دولة الإمارات، تلا ذلك تفليس مجموعة الشركات الكيمياوية في إسبانيا وتقدر رساميلها بحوالى ستمائة مليون دولار، كما لوحق أصحاب المليارات العرب في الولايات المتحدة بدعاوى مالية أدت إلى التهديد بإفلاسهم وسجنهم ـ نذكر منهم الخاشقجي وكمال أدهم، عدا الأمراء الذين يدفعون الغرامات ويدفعون ثمن الصمت لئلا تصل أخبارهم إلى المواطن العربي المحروم من التعليم والمسكن والتأمين على صحته وشيخوخته وكافة حقوقه. هذا فضلاً عن الإسراف والتبذير الذي يفوق كل تصور في الشؤون الشخصية أو حتى في العلاقات العامة حيث الرشاوى والعمولات بالملايين. وقد لوحق رأس المال العربي

حتى في حالة حسن إدارته وتعاونه مع الإدارة الأوروبية، فحين اشترت ليبيا ثلث أسهم شركة فيات الإيطالية للسيارات أبدت الولايات المتحدة اعتراضها على الصفقة مع «دولة إرهابية» وهددت بمقاطعة المنتجات الإيطالية، فلما فرض التحالف الغربي الحصار على ليبيا وخافت من مصادرة ممتلكاتها في الغرب اضطرت إلى بيع حصصها بخسائر باهظة رافقتها حملة إعلامية في الصحافة الغربية (الحرة وغير الموجهة!) تتهم كبار المسؤولين بالفساد والاختلاس، في محاولة مكشوفة لتغطية الاختلاس الرسمي الغربي. أخيراً طلعت علينا الصحف في ١٩٩٣/٨/٢١ لتقول إن احتياطي السعودية قد تلاشى! فمن ١٢١ مليار دولار بقي سبعة مليارات فقط.

إن صورة المال العربي السائب، والحاكم العربي المطلق، والغني العربي الذي ينغمس في ملذاته ولا يفكر في مصلحة أمته، والأغنياء العرب الذين يتبرعون بعشرات الملايين لجامعات الغرب ومكتباته ومؤسساته العلمية بينما تفتقر جامعات بلادهم إلى أبسط التجهيزات العلمية والمكتبية، والمثقفين العرب المحرومين من وسائل التعبير أو من حقوق المواطنة، والكفاءات العلمية العربية المهاجرة، والعمال المهرة الهائمين على وجوههم في بلاد الأرض، والجماهير العربية المفقرة والتي يهبط مستواها المعيشي والثقافي باضطراد.. هي صور متكاملة، إذا أضيفت إلى صورة الأرض العربية السائبة ظهرت لنا شخصية أمة منهوبة مستباحة لا تعرف الصديق من العدو، ليس لها غد تسعى إليه ولا هدف تحققه. ولكي تنقلب هذه الجموع الضالة إلى أمة مشدودة الأواصر، تحتاج إلى من يخدمها ويحررها وينظم لها أمور حياتها في مأكلها ومسكنها، ثم يرفع مستواها الثقافي ويبني لها مؤسسات تمثل إرادتها وتحمي مصالحها.

فخلال مائة عام استغرقها القرن العشرون صار للعرب دول وحكام وحكومات وأغنياء ومسؤولون ومتمولون وأصحاب مشاريع ومغامرون ومفكرون وزعماء بلاد أو مناطق أو أحزاب.. كل النخب العربية بلا استثناء أسهمت في ترسيخ صورة الوطن العربي كأرض سائبة وثروات سائبة وبشر سائبين. مجتمعات قائمة على التناهب والتخادع والتكايد لا تضبطها مصلحة عامة ولا مصلحة وطنية ولا مصلحة قومية. يقوم النظام على حساب القطر وينهض القطر على حساب الأمة، ولا يرى أحد سلامته إلا إذا سلب الآخر كل مقومات وجوده. لا نعرف معنى للتكامل، لأن التكامل يفرض على الجزء حدوداً ينضبط بها مع الكل. ولا نعرف للتضامن وجوداً لأن التضامن يفترض الاعتراف بالآخر، ولا نعرف أن الثروة القومية ليست نهباً لأفراد، ولا نعرف أن القطر يكبر بأمته وليس على حسابها، ولا نعرف أن حكم الضرورة يفرض تنازلات على الأفراد والجماعات يهون معها الفردي مقابل القطري والقطري مقابل القومي. هذه التراتبية لا بد منها إذا أردنا أن نعيش في عالم الدول القومية العملاقة، والتجمعات فوق القومية التي تطمح إلى حكومات على مستوى القارة الأوروبية مثلاً. كيف لنا أن نعيش عصر عمالقة العلم حيث الثورات العلمية تغير نوع الحياة الحديثة وتُضاعف المعرفة العلمية كل عشرين عاماً؟

٣

بنية السلطة العربية لم تتغير منذ أيام الفراعنة

يقبل العرب على المفاوضات وهم يحملون لقب «البلديين Natives» منذ قرنين من الزمان أي منذ أطلقها نابليون على عرب مصر وفلسطين. كان نابليون سباقاً إلى منح وعود متناقضة قبل بريطانيا. فقد قدم نفسه مدافعاً عن «مصالح المصريين» ضد المماليك. وحين أعياه حصار عكا دعا اليهود لإعادة تأسيس «وطنهم القديم» في فلسطين، وهذا ما كررته بريطانيا بعد قرن ونيف.

الأهم من ذلك أن نابليون لم يعبأ بمقاومة «البلديين» في مصر وفلسطين. فكل ما كان يهمه ملاحقة الأسطول البريطاني له. وهذه هي السمة التي لازمت صراع الدول الأوروبية على المستعمرات منذ اكتشاف أميركا حتى اليوم، فقد بدأ الصراع على المستعمرات بين البرتغال وإسبانيا، ثم بين إسبانيا وبريطانيا، ثم بين بريطانيا وفرنسا، ثم اتحدت الدولتان ضد ألمانيا. أما أهالي البلاد فلا يؤخذ رأيهم ولا يحسب الأوروبيون لهم حساباً لأن قوة النار الأوروبية تتولى حصدهم بصرف النظر عن عدد الضحايا. ومن

يبقى حياً يخضع. ولم تقتصر الدول الكبرى على تقرير مصير العرب بمعزل عنهم، وإنما تعدى ذلك إلى كل معتد على العرب، فالحركة الصهيونية قررت مصير فلسطين والمنطقة دون الرجوع إلى أهلها، بل اقتصرت على التشاور مع بريطانيا ثم أميركا. وكذلك الأتراك وكذلك الفرس وكذلك الحبشة. لا أحد يهتم بما يريده العرب لأنفسهم.

لقد وجد العرب على أرضهم منذ فجر الخليقة، شأنهم شأن الهنود الحمر وسكان أستراليا والهنود والصينيين. كل هؤلاء كانوا «بلديين Natives» في نظر الأوروبيين فتعرضوا للغزو الأوروبي بالحديد والنار، فباد بعض الأمم واستوطن الأوروبيون مكانهم. وقد أجمع فلاسفة الغرب ومفكروه على أن هذا الاستيطان كان لخير البشرية وتقدمها، على الرغم مما رافق ذلك من فظائع وأهوال وتدمير حضارات يعرفونها ويعترفون بها، لكن آلام الآخرين لا تحرك ساكناً في الضمير الأوروبي. فالتاريخ في نظرهم يتقدم على جثث الآخرين ويمشي على أنقاض الحضارات، ولا يهدد هذا التقدّمَ شيء إلا مقتل الغربيين أو هزيمتهم. فحتى مفكر ذو نزعة إنسانية يمثل ذروة الثقافة في الفكر والعلم الغربي لا يجد ضيراً في إبادة الهنود الحمر أو حركة الاستعمار الاستيطاني الذي يمارسه الغربيون. إن برتراند راسل في كتابه «تاريخ الفلسفة الغربية» يذكر عملية الإبادة بأسف لكنه يستدرك قائلاً إن ذلك كان لخير الإنسانية وتقدمها. فلو بقي الهنود الحمر في أميركا ولم يحلّ محلهم مهاجرو أوروبا ضمن الإطار الأنكلو ـ ساكسوني فمن أين للبشرية أن تنعم بالكهرباء والسيارة والطائرة ونمط الحياة الديموقراطي المتحرر الذي قدمه المجتمع الأميركي؟ وهذا الرأي يجد أساسه في عقيدة «رسالة الرجل الأبيض» التي طورتها أوروبا في القرن السابع عشر،

وبلغت منتهاها في العقيدة النازية بتفوق «العرق الآري» وفي العقيدة الصهيونية عن «شعب الله المختار»، الشعب المنظم الموالي لقيادة موحدة والذي يعمل لهدف موحد وينضبط أفراده في سلوكهم العام بحسب توجيهات قيادته مؤمناً بأنها تحقق مصالحه.

يطالعنا قاموس أكسفورد بمعان عديدة لكلمة «Native»» فهي في الأصل تدل على فرد ولد في العبودية. وفي ١٦٠٣ صارت تعني «واحداً من السكان الأصليين وخصوصاً في أستراليا. والآن تدل بخاصة على فرد ينتمي إلى عرق غير أوروبي وغير متمدن». أي أن هذا التعريف لم يعد ينطبق على شعب كاليابان أنجز عمليتي التقدم الصناعي وتأسيس دولته القومية. وكذلك الهند والصين، وربما البرازيل والأرجنتين والباكستان وإيران. فكيف حدث أن عجز العرب خلال مائتي عام عن إنجاز ما حققته، بنسب متفاوتة، شعوب كثيرة، وهو التقدم العلمي والدولة القومية الموحدة؟ كيف حدث هذا العجز مع أن النذر الأوروبية كانت كثيرة ومتلاحقة: فمع غزو نابليون لمصر عام ١٧٩٨، احتلت بريطانيا عمان في العام نفسه، ثم الساحل والبحرين سنة ١٨٢٠، واحتلت فرنسا الجزائر سنة ١٨٣٠ وتونس سنة ١٨٨١ وبريطانيا مصر سنة ١٨٨٢ والسودان سنة ١٨٩٩. واحتلت إيطاليا ليبيا سنة ١٩١١ وفرنسا مراكش سنة ١٩١٢، ثم عادت فرنسا بعد الحرب العالمية الأولى واحتلت سوريا ولبنان سنة ١٩٢٠ وبريطانيا العراق وفلسطين، وفي عام ١٩٤٨ احتل الصهاينة نصف فلسطين ثم نصفها الآخر عام ١٩٦٧ مع سيناء والجولان، وهي في حالة غزو دائم لجنوب لبنان مع أنها احتلت بيروت عام ١٩٨٢ وانسحبت منها. وبالرغم من هذه الصدمات فإن العقل العربي لم يأبه كثيراً بما حدث بدليل أن نظرته إلى العالم لم تتغير، ولم يتغير كذلك معنى الحياة أو مفهوم

التاريخ. كل المعقولات العربية الموروثة بقيت كما وصلت إلينا عبر ألف عام، وأولها مفاهيم الدولة والسلطة والشعب والمجتمع؛ مما دفع البعض إلى إدراجها في صنف «اللامعقول العربي». إن بنى الدولة والسلطة والمجتمع والثقافة ما زالت مستمرة مستقرة لم تزعزعها الأعاصير، وإذا كانت في الحين بعد الحين قد تعرضت لبعض التحوير فإنما كان ذلك باتجاه تعميقها وترسيخها وتأبيدها، وليس في أية محاولة لفهم العالم المعاصر أو التفاهم والمصالحة معه، أي لم ندخل في تفاعل عملي مع العالم المتقدم بل ظللنا متجاورين معه سواء أكان يقع في جانبنا محايثاً لنا أو يقع فوقنا فيكسر رؤوسنا ويضغط على صدورنا (هنا أتجنب العبارة المأثورة عن معلقة امرئ القيس: ينوء بكلكله علينا).

فنحن ندرس العلم وتاريخ العلم وفلسفة العلم وسير العلماء وتطبيقاتهم العلمية على الطبيعة والآلة - في ما عرف بالتكنولوجيا - ونتعامل مع الآلات في الجامعة والجيش والشركة والمنزل والجريدة والمعمل والمزرعة، لكن ذلك كله وخلال مائتي عام لم يخلق لدينا «منهجاً للتفكير العلمي». ولقد درسنا الفلسفة ومذاهب الفلسفة ونتائجها في المجتمع والتاريخ المعاصرين منذ ما قبل سقراط إلى ما بعد هيدغر، ومع ذلك فليس لدينا فلسفة ولا فيلسوف ولا فكر فلسفي. ولقد جلبنا من الإيديولوجيات كل ما أبدعته المجتمعات البشرية بدءاً بالديموقراطيات البدائية (الجماهيرية) إلى نظم الإدارة اللامركزية، مروراً بالفاشية والشيوعية والديكتاتورية والديموقراطية الشعبية والبرلمانية، وما يرافقها من مثل قومية أو شعوبية أو إقليمية أو أسطورية، ومع ذلك فإن مرجعيتنا الأصلية ما دار في سقيفة بني ساعدة وإشكاليتنا الأساسية أفضلية علي أو عمر، الأمويين أو العباسيين، مزايا الإمامة وشروط الخلافة وأيهما يقوم بمصلحة

«الجماعة». خليط هجين من الفلسفات والإيديولوجيات ونظم الحكم، لكن النظام السياسي الفعلي السائد في العالم العربي هو النظام المملوكي، والشرعية الوحيدة فيه هي شرعية المتغلب. والمحاور الأساسية للفكر السياسي العربي هي: الإسلام والقومية والليبيرالية. وفي مطلع القرن الواحد والعشرين سقطت الليبيرالية وانحصر الصراع بين الإسلام السياسي والدولة القطرية. لكننا لم نحسم الأمر باختيار إحداها ولم نزل أعجز من دمجها في مذهب جامع لغياب المبدأ الديموقراطي في أساس تصوراتنا السياسية.

هذا كله يدفع إلى التساؤل: لو أن العرب يعيشون في قارة غير مكتشفة، بعيدين عن كل غزو أو تأثير خارجي، هل كانوا استطاعوا ـ حسب وعيهم الحالي ـ أن يشكلوا دولة قومية واحدة؟ ولو أن العرب في قارتهم المفترضة تلك عثروا على تراث أوروبا كاملاً في العلوم الطبيعية والإنسانية، هل كانوا تمكنوا من إنجاز ثورتهم العلمية أو حققوا لأنفسهم التقدم المنشود؟

الجواب: «لا»، برغم انعدام التدخلات الخارجية والغزو الغربي. فلا ريب في أن آلة الحرب الجبارة لدى الغرب قد دمرت وسحقت أجزاء كثيرة من الوجود العربي، وإن الأمم الأخرى لم تكن أقل معاناة للأخطار من العرب، ومع ذلك فقد حققت ـ تحت الغزو الأوروبي وتحدياً له ـ منجزات لم يتمكن العرب من تحقيقها. إذن يجب البحث عن تقصير العرب في بناهم السياسية لأنها تعبير حقيقي عن عقل المجتمع العربي وإرادته وطريقة إدراكه للعالم.

والسبب في ذلك أن كل المقومات الحضارية الفكرية والوجدانية التي ذكرناها هي من نتاج المنطقة بشكل أساسي ومستمر. فهي

منغلقة على ثقافتها وتراثها انغلاق عادة وليس انغلاق تعصب. فكل الذين أتوا إلى المنطقة العربية من خارجها جاءوا بقصد السيطرة والنهب، فإن كانوا دون مستوى الحضارة العربية اقتبسوها ـ كما فعل الأتراك والعثمانيون ـ وإن كان لهم حضارة مخالفة انعزلوا في حصونهم وجيوشهم كما فعل الصليبيون والاستعمار الأوروبي الحديث. ومن قبل تعاقب اليونان والرومان والبيزنطيين على المنطقة العربية ما يقرب من ألف عام ٣٢٣ق.م ـ ٦٤٠م ويحار الباحث في أن يجد لهم أثراً في الحياة والفكر العربي سوى تدمير مراكز الحضارة من قرطاج إلى تدمر. كل من جاء إلى المنطقة العربية أخذ منها وما أعطاها. أخذوا منها الأديان والأساطير ونظم القرابة وقواعد إنشاء المدن وتنظيمها.

وأساس الإبداع في المنطقة ما يخبرنا به توينبي من أنها قبل مائة ألف عام كانت منطقة غابات وأمطار ومياه ومراع حلّ بها الجفاف، مما اضطر البشر الذين عانوا هذا الجفاف التدريجي إلى أن يجابهوه بواحدة من ثلاث طرق: فجماعة حافظوا على طريقة حياتهم في الصيد والتقاط الطعام، وهؤلاء انسحبوا إلى الغابات المدارية حيث ما زالوا يعيشون كما كانوا؛ وجماعة غيروا طريقة حياتهم ومكانهم فبحثوا عن مجاري الأنهار واشتغلوا بالزراعة، أما الآخرين فبقوا في مكانهم وتحوّلوا من الصيد إلى الرعي. تلك كانت استجابة الإنسان الأول لتحديات الطبيعة. والحقيقة أن العرب جربوا الاستجابات الثلاث، فالذين انسحبوا من شبه الجزيرة إلى أفريقيا المدارية ما زالوا في السودان وكينيا على شكل قبائل، والذين خرجوا من شبه الجزيرة إلى بلاد النيل والرافدين أنشأوا الحضارات الزراعية الكبرى ودياناتها، والذين مكثوا في شبه الجزيرة صاروا رعاة لكنهم لم يبقوا على حياة البداوة بل أسسوا مجتمعات

مدينية حيثما سمحت لهم أحوال الطقس بذلك، فإذا ساءت عادوا إلى بداوتهم عودة مرحلية موقتة إلى أن يتاح مجدداً إنشاء مدينة وسلطة وديانة. والدلائل على ذلك أكثر من أن تحصى، بحيث يدهش المرء كيف أغفلها مؤرخو الحضارة. فلو أخذنا أسماء الأشهر العربية التي تستعمل للتوقيت القمري لوجدنا أسماء مثل رمضان وجمادى وشوال، ونجد أنها في القاموس تعني الرمضاء وهي شدة الحر، والجمد من شدة البرد، وشوال هو الشهر الذي تشول فيه الإبل. فهذه الأشهر الثلاثة تدل على الصيف والشتاء والربيع ـ أي تدل على دورة شمسية تتعاقب فيها الفصول. فكيف استخدمت الأشهر الشمسية للدلالة على أشهر قمرية؟ إن التفسير الوظيفي يدلنا على هذا الانقلاب. فالأشهر الشمسية أشهر زراعية ترشد إلى أحوال الطقس، أما الأشهر القمرية فتتبع دورة القمر وتصلح للبدو والرعاة في الصحراء. وإذن فقد كانت الشهور العربية زراعية شمسية ثم تحولت إلى قمرية زراعية مما يعني أن الزراع حين تحولوا إلى رعاة حملوا أشهرهم معهم. وهذا بدوره يدل على أسبقية الزراعة على الرعي في الحياة العربية. ولدينا أيضاً الشعر الجاهلي وما فيه من بكاء على الأطلال ويشكل قسماً بنيوياً من القصيدة الجاهلية يعبر عن حنين عميق إلى حياة الاستقرار وحزن بالغ من التنقل لا نجد له مثيلاً في آداب الشعوب القديمة الأخرى. مما يوحي بأن البكاء على الأطلال تعبير عن لاشعور جمعي قديم يحن إلى حياة الاستقرار ويرى في التنقل فراقاً وتمزقاً وهلاكاً. وفي كل مرة يشيّد العرب مدناً يخترعون خطاً يكتبون به لغتهم الواحدة المستمرة وديانتهم التي تؤمن بالإله الواحد وتجعل من مظاهر الطبيعة تجليات له ووسائل للوصول إليه. والحاكم الفرد هو ظل الإله على الأرض ومنفذ لمشيئته، والأرض لله لا يختص أحد

منها بشيء. وإذا وجد مجلس شيوخ أو حكماء، أو زعماء قبائل وعشائر فليس لمراقبة الحاكم بل لمراقبة الرعية كي لا تخرج عن التقاليد الموروثة. يظهر ذلك واضحاً في نصوص حمورابي والفراعنة والسبئيين والفينيقيين، على تفاوت في التسميات، من مجلس ولاة أو مجلس المدينة أو مجلس العشائر وزعماء القبائل، وفيما بعد شيوخ الحرف. توصيات المجلس استشارية يأخذ بها الحاكم أو يتركها، ومهمة المجلس ضبط العامة وضمان خضوعها للسلطان أو للفرعون وجباية الضرائب منها وتسخيرها لمشاريعه الكبرى عامة كانت أم خاصة. ومقابل ذلك يُقطع الحاكم هؤلاء الزعماء المحليين أراضي ويمنحهم هبات ترسخ زعامتهم ما دام يضمن ولاءهم، فإن غضب صادر أملاكهم وأباح دمهم وطارد قبيلتهم. ومع أن الإسلام كان ثورة روحية كبرى في تاريخ الإنسانية والوعي الكوني فإن صورة الخليفة في الخيال الشعبي ظلت على ما كانت عليه:

إنا لنرجو، إذا ما الغيث أخلفنا، من الخليفة، ما نرجو من المطر

ومجلس الشورى، إن وجد، يتألف من أهل الحل والعقد: أي من أصحاب العصبية. فمن لا عصبية له لا شورى له. وقد تصرف الخلفاء في الأراضي إقطاعاً ومصادرة. غير أن المصادرات الهامة طاولت كبار الأغنياء والوزراء والقضاة. وأية مطالعة بسيطة في الطبري مثلاً عن أخبار المصادرات وأرقامها تبين بوضوح أن كل حديث عن إمكانية التحول الرأسمالي في الحضارة العربية ـ الإسلامية يقع في باب الافتراضات المستحيلة لاستحالة وجود تراكم في غياب حقوق تصون الملكية. ففي الأحكام الفرعونية ـ السلطانية ليست ثمة حدود بين المال العام والمال الخاص على كل مستويات السلطة، مما يفسح المجال واسعاً للفساد والرشوة

والتعديات. ويكفي التنويه بما أنفقه المتوكل بن هرون الرشيد على قصوره ومجالسه وغلمانه. فإن وجد خليفة يتقي الله فهذا من وازع ضمير فردي أو طريقة خاصة في إدراك الأمور المتعلقة بسياسة الرعية. العامة جماهير غفل يرعى رؤساؤها أولاً صحة عقيدتها التي تعطي الطاعة للخليفة، ويمنعون أفرادها من أن يعتدي بعضهم على بعض، أما عدوان السلطة ـ جند أو جباة أو ولاة ـ فيعالجه الرؤساء بالمداراة ما لم يؤد إلى فتنة بين العامة تهيجهم على السلطان. والغريب أن أشد الرقابة كانت تنصب على العلاقة بين المثقفين والعامة، فكان «صاحب البريد» أي مدير المخابرات يبث عيونه في الأسواق والمساجد والحانات والخانات ليراقبوا وينقلوا تحركات المثقف وأقواله واتصالاته، خوفاً من أن يكون داعية لمذهب مناوئ للسلطان. أما الصراع على السلطة فكان يتم في غرف مغلقة يتمكن فيها المتآمرون من الخليفة أو الوالي أو الوزير أو قائد الجند، أو يتمكن منهم. وفي الحالتين يحرص كل الأطراف على عدم إثارة العامة ـ مثل الانقلابات التي جرت في البلاد العربية بعد الاستقلالات. عندما تنشب ثورة في الولايات فأمرها متروك للسلطة المحلية إلا إذا تفاقمت وكانت السلطة المركزية قوية فتتدخل، وحدث أن اضطر المأمون أن يذهب إلى مصر مرتين بجيشه. فإن ضعفت السلطة المركزية وكانت الثورة في الأطراف حدث الانفصال، وقد انفصلت الأندلس عن العباسيين في مطلع عهدهم.

إن الصورة لم تتغير في صميم البنية السياسية، فمراكز القوى ما زالت تقرر مصير النظام وخليفته، كما أن امتيازاتها وتعدياتها زادت. والمصادرات صار اسمها تأميمات لأنها ستؤول إلى رأسمال الدولة الذي هو، في نهاية المطاف، ملك للنظام. والشرعية تتم

بالاستيلاء على السلطة أولاً ثم تبحث عن مصادرها بتأييد مراكز القوى أو تبديلها وموافقة رؤساء النقابات والأحزاب ورجال الدين، لكن هذا كله يتم بعد تأمين القواعد العسكرية للنظام. والنظام يحاول أن يجعل الجميع مسؤولين أمامه دون أن يكون مسؤولاً أمام أحد ودون أن يلتزم ببرنامج للعمل العام، وحتى إذا التزم ولم ينفذ فإن وسائل الإعلام تقوم بدور شهود الزور فتشيد بالإنجازات مثلما تمجد الانتصارات.

السؤال الآن: لماذا استطاع العرب في ظل مثل هذا النظام إنشاء حضارات متقدمة على عصرها في مصر الفراعنة وبلاد الرافدين وأيام الفينيقيين والأمويين والعباسيين وحتى العثمانيين، بينما تعجز عن ذلك الآن؟ هذه المشكلة المعقدة لها عدة أجوبة بسيطة.

المبدأ الحضاري الأساس هو أنه يجب أن تنفتح المراكز السكانية بعضها على بعض أولاً وأن يكون مركز السلطة في داخلها. وفي كل مرة يتحقق هذان الشرطان نجد المبدأ الحضاري فاعلاً: في اليمن حين انبسطت حدودها وتجارتها من إيران إلى الحبشة ومكة. وفي العراق حين وصل السومريون والبابليون والآشوريون إلى بلاد الشام والبحر المتوسط واحتكوا بفراعنة مصر. وفي بلاد الشام حين وصل الفينيقيون إلى المغرب العربي وأسسوا قلاعهم ومدنهم على شواطىء المتوسط وجزره. كذلك فعل الأمويون على نطاق أوسع فامتد حكمهم من الصين إلى فرنسا، وفعل العباسيون مثلهم. فوحدة التجارة ووحدة الثقافة ووحدة القانون والسلطة من المركز إلى الأطراف تجعل المنطقة في تفاعل إيجابي بين المركز والأطراف، فتسترد شخصيتها الحضارية وتقدم للإنسانية نماذجها الخاصة بها في البناء والشعر والأسطورة والدين والحياة اليومية ومناهج الإدارة.

فإذا اختل أحد الشرطين سقط المبدأ الحضاري الفاعل. فقد توحدت المنطقة عدة مرات تحت حكم مركز يقع خارجها، في أثينا أو في روما أو في إسلامبول، ولم تؤد وحدتها إلا إلى خرابها وزوال حضارتها. وفي مرات أخرى ضعف المركز أو تلاشى فحلت الفوضى محل الحضارة وتشوهت الصورة الحضارية للمنطقة.

اليوم نقبل على المفاوضات بهذه الأنظمة المحلية الموروثة من أيام الفراعنة إلى العثمانيين، والمنطقة مجزأة وتابعة لمراكز حضارية متعددة تقع كلها خارجها. فنواجه في الإسرائيليين ديموقراطية عسكرية، صحيح أنها تابعة للمتروبول الأميركي إلا أنها متفقة معه على الهدف الأساسي وهو نهب المنطقة نهباً منظماً: النفط والمواقع العربية الاستراتيجية للأميركان، والأرض والسلام لإسرائيل. غير أن هؤلاء الإسرائيليين، باعتبارهم مواطنين سابقين في أوروبا وأميركا، قد تشربوا الثورة الصناعية والعلمية والتقنية التي استغرق الغرب خمسة قرون لإنجازها، والأهم من ذلك أن لديهم البنية المكتسبة في التفكير والتخطيط والإدارة والتعبئة والتنظيم. فإذا واجهتْ مؤسساتهم الإنتاجية في الصناعة والزراعة والإدارة صعب على مؤسساتنا أن تصمد في مواجهتهم. خصوصاً أن بنى الدولة العربية الموروثة هي بنى فطرية ما زالت تعتمد في شرعيتها على القوة والعصبية. كما أنهم سيواجهوننا متحدين في مجتمع مؤطر بمؤسسات ديموقراطية تضمن حقوق المواطن في التفكير والتعبير والمبادرة، مثلما تضمن له التعليم والطبابة وإصابات العمل والشيخوخة. فإذا أضفنا إلى كل ذلك عدوانيتهم التي تدعمها أوروبا وأميركا، وجدنا أنهم ـ بالترغيب والترهيب والتقدم ـ ربما تمكنوا من أن يستقطبوا المنطقة في معظم نواحي الفعالية البشرية،

وبذلك تحل تل أبيب محل الأستانة لقرون عديدة قادمة فيزداد الإسرائيليون ازدهاراً وتقدماً ونزداد جهلاً وبؤساً وتجزؤاً، إلا إذا تمكنت النخب العربية من إنشاء دولة عربية متقدمة تكون بمثابة المركز السياسي والعسكري والاقتصادي والثقافي، فيجاوزون بذلك دولهم القطرية ـ وهي مهمة تكاد في الواقع الراهن أن تكون مستحيلة.

٤

التقسيم بحسب طريقة التوراة

حين كان عرب المشرق العربي، بقيادة الشريف حسين، يقاتلون السلطنة العثمانية في الحرب العالمية الأولى، إلى جانب الحلفاء، تقاسم هؤلاء الأراضي العربية دون أن يكلفوا أنفسهم عناء مشاورة العرب بمصيرهم أو إخبارهم بما سيجري عليهم. كذلك تقاسم الحلفاء ثروات العرب فمنحت بريطانيا لفرنسا حصة ألمانيا من نفط العراق مقابل تنازل فرنسا عن ولاية الموصل التي كانت تابعة لسوريا وتحولت لتصير جزءاً من العراق. في حين أضافت بريطانيا إلى حصتها من نفط العراق في ما كان يعرف باسم «شركة البترول التركية» حصة تركيا. بالمقابل تنازلت فرنسا عن مطالبها في إدارة فلسطين لبريطانيا واعترفت بالأردن، فيما تخلت بريطانيا عن دعمها للملك فيصل واعترفت بتقسيم سوريا إلى سوريا ولبنان وإضافة المحافظات الأربع المقتطعة من سوريا إليه. وفي حين أعطت بريطانيا للحركة الصهيونية وطناً قومياً لليهود بعد مفاوضات ووعود، فإن فرنسا تخلت للأتراك عن كيليكيا سنة ١٩٢٢ أولاً، مع أن الأكثرية فيها عربية، ثم عن لواء الإسكندرون عام ١٩٣٩ وهو عربي بالمطلق، ولكن تعهدت تركيا

لفرنسا بأن تبقى على الحياد بين الحلفاء والمحور في حال نشوب حرب مع الألمان. وكانت بريطانيا بحكم وجودها في الخليج العربي قد سمحت لشاه إيران بضم لواء المحمرة أو ما يعرف بعربستان إلى الإمبراطورية الفارسية مقابل حصولها على امتياز استثمار النفط ونقله من ميناء عبادان.

فهل صحيح أن المصالح الاستعمارية، ووحدها فقط، هي التي أملت على الدول الغربية منح قطع من الأراضي والشعوب العربية لدول غير عربية، أم أن هناك عاملاً آخر، مجهولاً أو غير معلن أو مسكوتاً عنه، دفع تلك الدول إلى هذه التصرفات المؤذية التي تجعل العرب في بلادهم أقناناً يذهبون مع أراضيهم على شكل إقطاعات لإرضاء كل الدول على حساب العرب؟ أنا أعتقد أن الدافع الاستعماري وحده لا يكفي لتفسير إقطاع الأرض العربية لكل من يطلبها ولا لتقسيم الوطن العربي عن الصورة الحالية التي نراه بها الآن. فقد مُنحت إريتريا لدولة متخلفة تخلف الحبشة في الثلاثينيات. وأطلقت يد إيطاليا في الصومال بعد ليبيا مع أن بريطانيا وفرنسا لا تكنان مودة للدولة الفاشية.

فإذا نحينا الدافع الاستغلالي في قول تشرشل «سأضع على كل بئر بترول أميراً وعلماً»، وجب علينا أن نبحث وراء تقسيم الوطن العربي عن دوافع أخرى سهّل الاستعمار على الغرب تنفيذها وتحقيقها ضد العرب.

التقسيم الجديد للوطن العربي على أساس توراتي

أعتقد أننا لكي نفهم تقسيم الغرب للمنطقة العربية على الصورة التي نراها ينبغي أن نعود إلى تكوين أوروبا الحديثة وتفكيرها الحضاري. إن أوروبا الغربية تنتمي في حضارتها المعاصرة إلى دائرة

الحضارة اليونانية ـ الرومانية. وبذلك تكون حضارتها غربية خالصة لا تعترف فيها لمؤثر شرقي غير اليهودية. وفي هذا الزعم مغالطتان الأولى اعتبار الحضارة اليونانية حضارة بدئية مستقلة مع أن هيرودوت وأرسطوطاليس يعترفان بأن اليونان استمدوا آلهتهم وعلومهم من مصر الفرعونية. والمغالطة الثانية أن أوروبا الحالية تعرفت إلى المدنية من العرب عن طريق الأندلس والحروب الصليبية، فالحضارة الغربية المعاصرة منحدرة مباشرة من الحضارة العربية مثلما أن الحضارة اليونانية القديمة انحدرت مباشرة من الحضارة الفرعونية. القفز عن الحضارة العربية ينطوي على إنكار وجودها وحذف الوجود العربي ـ الإسلامي كأن لم يكن واعتبار الحضارة اليونانية الرومانية مستمرة خلال التاريخ إلى حين ظهور الحضارة الغربية الحديثة. بحذف منجزات الحضارة العربية الإسلامية ومحوها من الوجود تعود المنطقة إلى صورتها التوراتية. ولو طبقنا خريطة التوراة للتوزيع الأقوامي على خريطة التقسيم السياسي للوطن العربي لوجدنا الخريطتين متطابقتين تطابقاً مدهشاً، على النحو التالي:

- بين النهرين سكن البابليون والآشوريون وقبلهم السومريون، فأقيمت دولة العراق الحديثة.

- وقد انتشر الفينيقيون على الشاطىء اللبناني ـ السوري، فأقيمت دولة لبنان الكبير.

- في سوريا الداخلية على تخوم الصحراء السورية سكن الآراميون في دمشق وحمص وحماة وحلب فأقيمت دولة سوريا.

- في فلسطين احتل الكريتيون السواحل ولقبوا بالفلسطينيين،

في حين سكن الكنعانيون والعموريون (وهم آراميون) فلسطين الداخلية.

وقد غزا العبرانيون الكنعانيين حين خرجوا من مصر، وأقاموا مملكتهم ما بين غزة وحيفا وجعلوا القدس عاصمة لهم، ثم انقسمت المملكة العبرانية بعد وفاة الملك سليمان إلى دولتين: مملكة يهوذا وعاصمتها القدس، ومملكة إسرائيل وعاصمتها نابلس. فأعطي اليهود حق إقامة وطن قومي على سواحل فلسطين (بعكس الصورة التاريخية) وتركت للفلسطينيين أراض داخلية يديرون فيها شؤونهم.

- وقد أقام الأنباط مملكة لهم في وادي في الأردن، فأنشئت المملكة الأردنية، وتشدد الغرب في المحافظة عليها لتكون «دولة عازلة» بين إسرائيل ومنابع النفط في شبه الجزيرة والقوة العسكرية في العراق.

- كانت مملكة الفراعنة تمتد من صحراء سيناء إلى صحراء النوبة جنوباً والصحراء الليبية غرباً، ولا تتعدى حدود مصر الحالية هذه الحدود الطبيعية.

- شمالي السودان إلى قلب الحبشة مأهول بقبائل عربية منذ الأزل، وصلت من اليمن عبر البحر الأحمر أو من سيناء عبر مصر. وقد ظل الإسلام واللغة العربية ينتشران إلى أفريقيا الشرقية والوسطى إلى اليوم بإشعاع حضاري سلمي لم تعرف القارة سواه.

- في أقدم العصور كانت الصحراء الليبية مراعي ومروجاً خضراء سكنتها أقدم فروع الإنسانية، وقد ظلت خارجة عن

طاعة الفرعون إلى أن فتحها عمرو بن العاص واستقرت فيها القبائل العربية بشكل دائم.

- أسس الفينيقيون في تونس دولة بحرية جعلوا عاصمتها قرطاج التي تصدت للتوسع الروماني قرابة قرن من الزمان، إلى أن تمكنت روما من تهديمها وحشو ترابها بالملح لكي لا تصلح للزراعة فلا يتمكن العرب من العودة إلى السكن فيها.

- كانت مناطق شمالي أفريقيا مأهولة بالعرب منذ فجر الإنسانية: جاء البربر من اليمن وهم عرب عاربة فتساكنوا مع الأفارقة الذين وجدوهم في المنطقة، تلت هذه الهجرة غزوة الهيكسوس الذين حكموا مصر وانتشروا منها إلى شمالي أفريقيا، ثم هجرة الفينيقيين الذين عمروا مدناً وموانئ، إذ لا يعقل أن يستوطنوا تونس دون أن ينتشروا إلى سواحل الجزائر والمغرب ليصلوا إلى شواطئ المحيط الأطلسي وإسبانيا. إذ من الثابت أن إسبانيا في القرن الأول من الميلاد كان فيها فينيقيون قاوموا الغزو الروماني وقبائل الفيزيقوط القادمة من فرنسا ولم يكن بإمكانهم الوصول إلى إسبانيا لو لم تكن لهم قواعد على الشاطئ الإسباني عبر مضيق جبل طارق. وهكذا فقد سكن العرب شمالي أفريقيا قبل الرومان بألفي عام على الأقل. إن تاريخ المنطقة القديم يحتاج إلى تحقيق وإعادة كتابة من وجهة نظر عربية لما قبل الإسلام، لأن المركزية الأوروبية شوهت التاريخ العربي تشويهاً تاماً لتبرز الوجود الروماني وكأنه الوجود البشري الوحيد والعنصر الحضاري الفاعل والأوحد في تاريخ المغرب العربي قبل الإسلام. ولقد أنشأ الفينيقيون مدناً وموانئ على الشواطئ الإيطالية وفي جزر البحر المتوسط،

رودس وكريت ومالطة وقبرص، ثم شاركهم فيها اليونان في مستهل القرن الرابع قبل الميلاد إلى أن تمكن الرومان من السيطرة على شواطىء المتوسط في القرون الثلاثة من القرن الثاني قبل الميلاد إلى القرن الأول الميلادي فتعمدوا تخريب كل المدن الفينيقية من إسبانيا إلى قرطاج إلى القدس حيث هدموا الهيكل وأخرجوا اليهود عام ٧٦م. واستوطنوا شواطىء المغرب العربي دافعين العرب والبربر إلى جبال الأطلس والصحراء إلى أن حرره العرب المسلمون، وهي الهجرة العربية الوحيدة التي جاءت من شمالي الجزيرة العربية في حين أن كل الهجرات قبل الإسلام كانت تخرج من اليمن ومن جنوب الجزيرة العربية. وهذا وحده يفسر ببساطة وبداهة، سرعة انتشار اللغة العربية واندماج العرب في سكان المنطقة في أقل من خمسين عاماً بعد الفتح، وسهولة اعتناق السكان للإسلام بدون تبشير ولا قمع ولا قسر ولا حرمان ولا تمييز بين المسلم وغير المسلم أو بين العربي وأي من سكان المنطقة سواء الآراميون في سوريا أو الأقباط في مصر أو البربر في شمال أفريقيا. في حين أقام اليونان والرومان ألف عام (٣٣٣ق.م - ٦٥٠م) ثم رحلوا دون أن يتمكنوا من نشر لغتهم أو حضارتهم أو حتى مذهبهم في المسيحية، لأن مسيحية السريان والآراميين والأقباط تختلف إلى اليوم عن مسيحية الرومان وروما! ولقد تنصر أباطرة روما والقسطنطينية لكي يتقربوا إلى سكان المنطقة العربية فيحافظوا بذلك على وحدة الإمبراطورية، لكن العمق الحضاري في المنطقة العربية دفعها إلى ابتداع مذاهب في المسيحية تخالف بها مسيحية روما، فكلها اتجهت إلى القول بالطبيعة الواحدة انسجاماً مع

التقليد التوحيدي العريق عند العرق السامي (أي العربي)، وجاء الإسلام ليؤكد هذا الاتجاه فصار أقرب إلى المسيحيين العرب من مسيحية روما، لذلك ظهر العرب المسلمون بمظهر المنقذ من الاضطهاد الديني الذي تمارسه روما، فالمسيحي الذي بقي على مسيحيته وجد في الحكم العربي الإسلامي مظلة تحمي عقيدته، والمسيحي العربي الذي اعتنق الإسلام لم يشعر بغربة الانتقال لأنه وجد في صلب الإسلام اعترافاً بالمسيح على أنه «كلمة الله» وأنه ذو طبيعة واحدة لأن الله تعالى لم يتخذ صاحبة ولا ولداً ولم يلد ولم يولد.

روما أنكرت المسيحية العربية ثم أنكرت الإسلام العربي بكل منجزاته الحضارية والتاريخية والبشرية، وظلت تنتسب فكرياً إلى الحضارة اليونانية ـ الرومانية. فلما امتصت أوروبا صدمة اجتياح القبائل الجرمانية لها ونصّرتها لتحقق معها تجانساً ثقافياً، أمكن إيجاد صيغة سياسية تستوعب اللاتين والجرمان تحت جناح النصرانية في إطار «الإمبراطورية الرومانية ـ الجرمانية المقدسة». وقد نعمت أوروبا بسلام خارجي طويل بعد انتهاء الفتوحات العربية في الأندلس وتوقفها على حدود فرنسا في معركة بواتييه ـ بلاط الشهداء. مما مكنها من الأخذ بأسباب المدنية ابتداءً من القرن العاشر إلى الرابع عشر عن طريق العرب. فلما استوعبت النخبة الأوروبية الغربية معارف العرب وفهمت بواسطة شروح الفلاسفة العرب فلسفة اليونان، عمدت في القرن الخامس عشر، وفي إيطاليا بالذات، إلى الرجوع مباشرة إلى التراث اليوناني ـ الروماني فكان ما يسمونه عصر النهضة الذي استمر إلى نهاية القرن السادس عشر. في القرن السابع عشر بدأت تتخلق في أوروبا الغربية ملامح حضارة جديدة مستقلة عن الكنيسة والعرب، ثم اليونان بخاصة

لأن التحرر الفكري كان أولاً وأخيراً ضد سلطة أرسطوطاليس الذي تبنت الكنيسة فلسفته وحرمت مناقشتها. ويقول توينبي في الجزء الرابع من مختصر دراسته للتاريخ إن ظهور الفلسفة والعلوم الأوروبية الحديثة كان على الرغم من فلسفة أرسطوطاليس وليس بسببها، وكذلك يشايعه جورج سارتون مؤرخ العلوم.

حذف الوجود العربي من التاريخ مرتين

حين قررت الحضارة الأوروبية التي بدأت تعي وجودها وتميزها واستقلالها في أوائل القرن السابع عشر، أن تنتسب إلى حضارة سابقة وجدت أنها سليلة عصر النهضة المنتسب إلى الحضارة اليونانية الرومانية، ولم يكن بإمكانها أن تعترف للحضارة العربية الإسلامية لأن العثمانيين آنذاك كانوا قد اجتاحوا أوروبا الشرقية وهددوا فيينا باسم الإسلام. وكان بين مفكري عصر النهضة وعصور التأثير العربي ثلاثة أو أربعة قرون، وكانت الحمية الأوروبية في بداية اندفاعها ضد الإسلام ديناً وحضارة ومجتمعاً فتم إسقاط دور الحضارة العربية الإسلامية بتواطؤ صامت وبالإجماع، أي من دون أن يرتفع صوت واحد بالحق الصريح. على العكس، منذ ذلك الحين بدأ أدب الرحالة الأوروبيين وطلائع المستشرقين يصورون ما كان عليه المجتمع العربي المسلم آنذاك من ركود وجمود وجهل. ويعزون كل ذلك إلى الدين الإسلامي فيتهمونه بأنه يؤدي إلى التواكل والاستسلام والخنوع والطغيان، وأيضاً إلى التحلل الجنسي والأخلاقي والروح الدموية.

على هذا النحو دفنت الحضارة العربية مرتين، الأولى على أيدي المماليك الأتراك ثم العثمانيين الذين انتحلوا صفة المدافعين عن ديار الإسلام فنحوا العرب عن القيادة وتقرير المصير ثم حكموهم

وتحكموا بهم وبمواردهم حكماً تعسفياً مطلقاً باسم المحافظة على الإسلام والدفاع عنه. إلا أن المماليك الأتراك والشراكسة كانوا يدافعون عن الأراضي العربية التي يحكمونها دفاعاً مباشراً لأنهم إذا خسروها خسروا كل شيء. في حين أن العثمانيين كانوا يريدون أن يستخلصوا آسيا الصغرى وطناً قومياً لهم من جبهة الشرق حيث المسيحية الأورثوذكسية، فجعلوا الأقطار العربية رهائن يقطعونها لدول أوروبا الغربية مراضاة لها وملاينة سياسية مقابل تخفيف الضغط الغربي عن العثمانيين لكي يركزوا قواهم ضد أوروبا الشرقية الأرثوذكسية. حين كان العثمانيون أقوياء اكتفوا بمنح الدول الغربية امتيازات تجارية، فلما ضعفوا منحوها حق حماية الأقليات، وعندما انهاروا سكتوا عن احتلالها للأقطار العربية، وانتزعوا منها بالمقابل تعهداً بالمحافظة على السلطنة العثمانية. وقد استمر هذا الوضع إلى أن زال العثمانيون التقليديون بزوال السلطان عبد الحميد ومجيء الأتراك الجدد من جمعية الاتحاد والترقي، فحادوا عن السياسة العثمانية التقليدية في التفاهم مع الغرب على حساب العرب، واتخذوا خطوتين قاتلتين: سياسة التتريك التي أزالت عنهم الغطاء الإسلامي فألّبت عليهم العرب، والتحالف مع ألمانيا ضد إنكلترا وفرنسا، الحلفاء التاريخيين للسلطنة العثمانية. ومع ذلك فقد تحقق للأتراك هدفهم التاريخي في استخلاص آسيا الصغرى وطناً قومياً مستقلاً وقابلاً للتوسع في الأراضي العربية.

كما دفنت الحضارة العربية مرة ثانية على أيدي الأوروبيين الذين حذفوا الوجود العربي من التاريخ ورسموا الجغرافيا السياسية للمنطقة على صورة التوراة فزالت آخر المعالم العربية من الجغرافيا السياسية على الأرض العربية، إذ إن هذه الأرض كانت متصلة تقريباً أيام العثمانيين، أما الحدود بين الكيانات العربية فهي حدود

دولية بحماية النظام الاستعماري الأوروبي بعد الحرب العالمية الأولى. وكان الاختراق العربي الوحيد لهذا النظام هو الاختراق الذي حققته الجماهير بقيادة الرئيس جمال عبد الناصر في قيام الجمهورية العربية المتحدة. غير أن الآلية القطرية اشتغلت بكل فعالياتها المذهلة: الطائفية والشعوبية والطبقية والقطرية والملكية والنفطية والحزبية والرجعية والتقدمية ـ عدا عن الضغوط الخارجية الإسرائيلية والأميركية والأوروبية والسوفياتية. وربما كاد يحصل الاختراق الثاني خلال حرب أكتوبر بقطع النفط وسد منافذ البحر الأحمر، غير أن الولايات المتحدة أسرعت بمعالجة الوضع قبل أن يتفاقم فيحقق العرب مكاسب لا يمكن التراجع عنها. ومن سوء حظ العرب التاريخي أن الاستعمار الجديد ورث أسوأ ما حمله الاستعمار القديم ضد العرب: التقسيم التوراتي للأقطار العربية ومساندة إسرائيل، ثم أضاف إليه قدرة على نهب الموارد غير مسبوقة في التاريخ ولا يوازيها سوى قدرته على التدمير. غير أن هاتين البادرتين تثبتان أن الفرص سانحة أمام العرب لاختراق أي نظام دولي، إذا صح منهم العزم وكانوا مهيئين بوضعية وحدوية لاقتناصها.

إن إنكار الحضارة العربية على المستوى الفكري كان له عواقب بالغة الضرر على العرب كعرق متحضر أسهم في تقدم البشرية. فحين غيبهم الأتراك المماليك في التحالف القسري ضد الصليبيين، وغيبهم المغول والتتار عن الممارسة التاريخية التي تتعلم بها الأمم كيف تكون وحدتها وتقرر مصيرها، وحين تحالف العرب مع العثمانيين غدوا رهائن يشتري بهم العثمانيون رضى الأوروبيين، فصار العرب ينتقلون من مالك إلى مستعمر. وعندما حصلوا على الاستقلال كانوا قد فقدوا أي حس عملي بالضرورات السياسية

والتاريخية التي يقتضيها بناء أمة وإنشاء مستقبل مخالف للماضي المشتت التعيس. فإذا لم ينضج لديهم الوعي للتماسك تجاه إسرائيل في السلم القادم الطويل فسوف يدخلون في متاهات التاريخ ليعيشوا عصر ظلم وظلام جديدين. كما أن الحركات الأصولية البازغة إذا لم تدخل التنوير الفكري والديموقراطية في مناهجها التنظيمية فتتعلم وتعلم أن العروبة هي الضامن للإسلام وأن المبدأ القومي أساس للمبدأ الديني، فسوف تضيع هدراً دماء كثيرة على أمد طويل.

٥

العثمانيون جمّدوا «الإسلام»

لقد كان الأتراك للحضارة العربية ما كانه الرومان للحضارة اليونانية: شعوب بدائية أو همجية اتصلت بمجتمعات متحضرة ذات دين وفكر وأدب وفلسفة ونظرة إلى الحياة فاعتنقها البدائيون وحافظوا عليها ووسعوا مداها لمدة ألف عام. ولكن ذلك تم على حساب الشعوب الأصلية المبدعة للحضارة. فقد دفع الرومان باليونان إلى أقصى حدودهم بين المتوسط والبلقان محددين لهم مصيرهم في العزلة والتبعية إلى اليوم، تماماً مثلما فرض الأتراك المماليك ثم العثمانيون إرادتهم وإدارتهم على المجتمع العربي لمدة ألف عام حجبوه خلالها عن أي تطور في العالم ثم سلموه إلى المستعمر قطعة إثر قطعة ليشتروا بها سلامتهم وسيادتهم. وكان هذا آخر الفصول في عبث الأتراك بالمصير العربي، والثمن الباهظ الذي دفعه العرب لقبولهم بالحماية التركية تحت اسم الإسلام.

فقد رأينا أن المماليك الأتراك دخلوا في الإمبراطورية العربية خلال القرن التاسع الميلادي إبان احتدام الصراع بين العرب والفرس على

السلطة، فحسم الأتراك الصراع لصالحهم وتسببت بداوتهم وتخلفهم بتراجع الحضارة العربية وانغلاق الفكر العربي تجاه الثقافات والحياة المتطورة. ولما كانوا لا يعرفون من مظاهر الفكر سوى الفقه، بحكم كونهم مسلمين سنيين، فإن سلطتهم لم تعترف إلا بالفقه السني. كما أن روحهم العسكرية فرضت على المجتمع جموداً أدى إلى انحطاط الحياة الاجتماعية ودخولها في قوالب جامدة خالية من الثقافة التي تعطيها لوناً ومعنى. وبما أن همهم كان إبقاء طريق الشرق مفتوحاً مع موطنهم الأصلي في تركستان ليضمنوا تدفق الموارد البشرية الرافدة لسلطتهم، فإنهم لم يعبأوا كثيراً بالتطورات البحرية العظيمة التي جرت على السفن الأوروبية فمكنتها من الدوران حول الأرض واجتياز رأس الرجاء الصالح أولاً ثم اكتشاف القارة الأميركية ثانياً. ذلك أن أوروبا بعد إخفاق الحروب الصليبية تابعت ضد العرب حرباً تجارية طويلة المدى لاكتشاف طريق إلى الهند يخرج عن السيطرة العربية، ويحرم العرب من موارد التجارة العالمية ـ وبالصدفة ـ يحرمهم أيضاً من موارد الثقافة العالمية التي بدأت تستقر وتزدهر في أوروبا التي نقلت الثقافة العربية بأكملها، شعراً (كما ظهر في التروبادور) ومشكلات فكرية (كما يظهر في تأثير التراث المعتزلي في أعمال موسى بن ميمون) وفلسفة عربية ويونانية (الرشدية) عدا العلوم التي برع فيها العرب كالرياضيات والطب والري والزراعة.

وكنا قد أثرنا في الفصل الماضي تساؤلاً عن أسباب خضوع العرب للمماليك الأتراك هذه المدة الطويلة (من القرن التاسع إلى ظهور العثمانيين في القرن السادس عشر)، وهل يعود سببه إلى فقدان الإحساس بالمصير أم أنه بسبب شدة الإحساس بالمصير؟ الجواب الصحيح عن هذا السؤال يمكنه حتى أن يفسر ما يجري اليوم من

ظهور حركات أصولية عنيفة ونجاحها في الحلول محل الإيديولوجيات الغربية وشدة تنازعها ومعارضتها للحركة القومية والفكر العلماني.

فحين جيشت أوروبا الغربية لحرب صليبية طويلة ثقلت وطأتها على العرب، وكانوا تحت حكم المماليك الأتراك والشراكسة، فعمدوا إلى استيعاب المماليك وتقوية شوكتهم بدلاً من مقاومتهم. واستثمروا ما في التراث الفقهي من فكر «التهدئة السياسية» وتمجيد الخليفة وشجب العصيان وتجنب الفتنة بين المسلمين. وهو فكر برز بعد الفتنة الكبرى واستغله معاوية قليلاً لأن خلفاءه اعتمدوا على التوازن بين العصبية القيسية والعصبية اليمنية إلى أن انحاز خلفاء هشام بن عبد الملك إلى القيسية صراحة فانحازت اليمنية إلى العباسيين الذين صبغوا الخلافة بصبغة دينية قوية ليحرموا العلويين من دعوى المطالبة بها، وليتجنبوا الاعتماد الكامل على العرب بعد أن حملهم الفرس إلى العرش. فكانت الفتاوى تتوالى بتحريم التمرد على أساس أن «الصبر ستين عاماً على حاكم ظالم خير من فتنة ساعة». ثم جاء الأشعري فأفتى بتحريم كل خروج على السلطان. ذلك أن سيطرة المماليك على الخلفاء العباسيين شطرت مؤسسة الخلافة إلى قسمين: الشرعية الدينية والسلطة التنفيذية أو السلطنة. لذلك أفتى الغزالي بشرعية إمارة المتغلب ما دام الجيش يؤيده. فلما سقطت بغداد، بعد ذلك بقرن ونصف، وصارت القاهرة عاصمة المنطقة، وجد العرب أنفسهم بين فكي كماشة، الصليبيون من الغرب والتتار من الشرق. فإذا سقطت بغداد والخلافة عام ١٢٥٨ استطاع قطز أن يصدهم عن مصر بعد عام، لذلك فإن قاضيها الحنفي ابن جماعة (١٣٠٩ ـ ١٣٢٤) أفتى بشرعية المتغلب ثم شرعية الذي ينجح في استخدام القوة ضده ويطرده. ولم يعد يفكر

العرب بأن يكون الخلفاء من «قريش». لكنهم في المقابل قصروا على الحاكم لقب «السلطان». فهو ليس خليفة ولا أميراً للمؤمنين. فلما جاء السلاطين من آل عثمان وجدوا طريق الشرعية مفتوحاً أمامهم. وأكتاف العرب موطأة لهم فركبوها. وقد ساعدهم على ذلك أمران لهما في قلوب العرب أهمية عظمى، الأول أن العثمانيين استولوا على بيزنطة في وقت مبكر وفتحوا القسطنطينية عاصمة المسيحية الأرثوذكسية عام ١٤٥٣م ـ لنذكر أن تيمورلنك اجتاح سوريا عام ١٤٠٠ وكان التتار قد أسلموا بعد هولاكو ـ والأمر الثاني أن العثمانيين نجحوا في إقامة دولة مركزية قضت على التشتت الذي فتت المنطقة في حكم المماليك، وأعاد إلى أذهان العرب ذكرى دولة الخلافة ووحدة الأمة الإسلامية، لذلك ألقوا مقاليد الحكم بمزيج من الطاعة الخاشعة والفرح المعتز إلى السلطان سليم الأول حفيد محمد الثاني فاتح القسطنطينية، ولم يقاومه سوى المماليك في شمال حلب عام ١٥١٦، وفي العام التالي فتح مصر واستقبل وفداً من أشراف مكة قدم إليه مفاتيح الحرمين الشريفين ولقب حامي الحرمين الشريفين، ولما خلفه سليمان القانوني (١٥٢٠ ـ ١٥٦٦) ضم إليه دول شمالي أفريقيا، ما عدا المغرب. وكان سليمان هذا يملك أفضل أسطول في البحر المتوسط فحمى شواطئ شمال أفريقيا العربية من هجمات الأساطيل الإسبانية والبرتغالية، وحرر مدنها من الاحتلال ما عدا سبتة ومليلة، أما طنجة وتونس وطرابلس الغرب والجزائر فقد حررها العرب وحافظ عليها العثمانيون.

وهكذا أثبت التحالف الديني ـ أخيراً ـ بين العرب والأتراك نجاعته. فبعد أن كان العرب مهددين في عقر دارهم من الغرب الصليبي والشرق التتاري، وبعد أن انفرط عقدهم على أيدي المماليك حتى

أصبحت كل مدينة دولة، وجدوا أنفسهم في دولة واحدة تحميهم وترهب أعداءهم وتنصر دينهم وتتبنى ثقافتهم وتصون مبادئ الاجتماع والعمران التي أبدعتها حضارتهم. فإن كان في نفس عربي من المعاصرين لتلك الأحداث في حينها أو المحدثين الآن، شيء من الشك في هذا الحلف البديع فإن مجريات السياسة العالمية آنذاك كفيلة بأن تقطع الشك باليقين. ففي نهاية القرن السادس عشر بدا أن العالم (أوروبا وآسيا المسلمة) قد انقسم إلى عدة إمبراطوريات دينية: إمبراطورية الهابسبورغ (النمسا والمجر)، والدول الكاثوليكية التي غدت شبه تابعة لفرنسا برعاية البابا (فرنسا، إسبانيا، البرتغال، بلجيكا)، إمبراطورية روسيا الأرثوذكسية التي تمتد من القطب الشمالي إلى بحر الخزر والتي بدأت تتوسع على حساب دول آسيا الوسطى المسلمة مثل تركستان وما جاورها، الإمبراطورية الفارسية الشيعية التي تتجاوز إيران إلى سمرقند؛ ولكن الإمبراطورية العثمانية السنية الفتية كانت تبدو أوسعها مساحة وأحسنها تنظيماً وأكملها قوة برية ـ بحرية، على الرغم من أن خاقانات المغول نجحوا في بسط نفوذ الإسلام على شبه القادة الهندية بأكملها وتعدّوها إلى الجزر الغنية القريبة. وهكذا بدا مستقبل الإسلام منيعاً وسيادته مضمونة، بعد تلاحم أجزائه في ثلاث كتل عظمى رهيبة في قوتها البشرية والتجارية وامتدادها الشاسع في شمالي أفريقيا ووسطها وفي كل آسيا إلى قلب الصين.

لكن العرب، حتى في ذلك الحين، كانت لديهم هواجسهم من هذا التحالف الذي أكرهتهم عليه الظروف. ففي حين أنهم جنس مبدع للحضارة منفتح على الثقافات الغربية شديد الحركة والحيوية، كان الأتراك ـ المماليك ثم العثمانيون ـ جنساً محافظاً اقتبس الدين الإسلامي والتزم به التزاماً منع الفلسفة وعلم الكلام وجمّد العلوم

والعقل الوضعي التجريبي الذي امتازت به الحضارة العربية. لقد وفرت الحضارة العربية هامشاً معقولاً للثقافات التي لم تفلح في هضمها كلية وإدخالها في نسيج الثقافة العربية الأساسي: الفقه والأدب. وكان هذا الهامش يتسع ويضيق بحسب الظروف، لكنه لم يختف رسمياً إلا حين سيطر الإسلام التركي على الإسلام العربي في القرن الحادي عشر الميلادي في المشرق، أما في الأندلس والمغرب فقدر للفلسفة والعلوم أن تزدهر ثلاثة قرون أخرى لبعدها عن التأثير التركي.

لقد بنيت الدولة والحضارة العربية على عنصري الرسالة والقوة العسكرية، وكانت الرسالة تتضمن عناصر فكرية قوية ومحفزة تدفع العرب إلى البحث في الحضارات والثقافات الأخرى عن توضيح وتوسيع وتمتين لعناصر الرسالة. ولهذا لم يجد المفكرون والسياسيون تعارضاً بين علم الكلام والفلسفة. ود. عابد الجابري على حق حين رأى في المشروع الفلسفي لدى الكندي والفارابي تعبيراً عن المشروع المديني التجاري للحضارة العربية الصاعدة المنفتحة. آنذاك كان علم الكلام والفلسفة والعلوم والمساجد والحانات والخانات أماكن للنقاش ومدارس للعلم ووسائل لنقل الأفكار وتفاعلها. وكانت التجارة الناشطة من الصين إلى الأندلس تفرض عقلية المساومة والتسوية والاعتراف بالآخر. وكانت السلطة تستند إلى شرعية مريحة بدليل أن كل خروج على السلطة لم يكن يتعدى أن يكون تمرداً موضعياً تخمده السلطة في مكانه دون أن يتمكن من الانتشار سراً أو علناً. أول شرخ كبير في جدار الشرعية العباسية أحدثه المأمون الذي احتاج لتثبيت شرعيته إلى أن يوصي بولاية العهد لعلوي، ثم لجأ إلى الفلسفة والفلاسفة لوضع أساس عقلي للسلطة بعد أن طغى العنصر الفارسي على العنصر العربي،

فلما جاء المعتصم بالأتراك حسموا الخلاف لصالحهم. أما العرب فقد خضعوا للمماليك في المدن، في حين قام الأعراب بهجمات مدمرة على سوريا ومصر في نهاية القرن العاشر الميلادي، ثم اجتاحوا بتشجيع من الخلافة الفاطمية، ليبيا وتونس وخربوا مدينة القيروان عام ١٠٥٦م، فيما عرف بهجرة بني سليم وبني هلال. فالقوة العسكرية المجردة من الرسالة لا تحمل غير الخراب لصاحبها، وللإنسانية، سواء كان هولاكو التتري أو تيمورلنك المسلم أو الأعراب الذين قال عنهم ابن خلدون في القرن الرابع عشر إنهم لا يهتمون بنظام أو قانون ولا يمنعون العدوان والأذى عن أحد، كل همهم النهب والسلب واستخلاص الأموال من أيدي الناس، وكل عربي يرى نفسه أهلاً للحكم ولا يخضع لغيره بإرادته ولكن بالخوف والقهر. وقد كان المماليك بدواً تنطلي عليهم هذه الصفات إلا أن طول بقائهم في المجتمع العربي أكسبهم حساً بالمسؤولية والواجب والشريعة. وحين هاجم الصليبيون المنطقة التي فككها المماليك ليتقاسموها وجد هؤلاء أنهم إذا لم يدافعوا عن ممتلكاتهم خسروها وفقدوا مبرر وجودهم في المنطقة. وقد شجعهم الفقهاء على الثبات بإزالة الطابع الديني والعربي عن السلطة ـ كما رأينا ـ بحذف شرط أن يكون الخليفة عربياً قرشياً وإقرار سلطة المتغلب.

حين احتل العثمانيون البلاد العربية وجدوا هذا الإطار القانوني لسلطتهم جاهزاً، وبالتالي فإن اكتساب الشرعية الإسلامية (بالمفهوم التركي) لن يكلفهم شيئاً، بينما يدعم سلطتهم ويحكم قبضتهم على العرب بأن يجعل من تمردهم كفراً. ولذلك ازداد تقرب العثمانيين من الدين كلما ازدادوا ضعفاً تجاه القوى الأوروبية الصاعدة إلى أن صار «سلطان المسلمين وحامي حمى الحرمين

الشريفين» «خليفة المسلمين» في أواسط القرن التاسع عشر حين لم يعد ينفع السلطنة أية مقاومة لأطماع الغرب. وبما أن العثمانيين استخدموا الدين وسيلة وليس غاية [نحن نتحدث هنا عن الاستخدام السياسي للدين عند سلاطين آل عثمان، وليس عن إيمانهم الذي يترك أمره لله عز وجل] فقد حرصوا على أن يجمدوه كما وجدوه: يفصل السلطة عن الشريعة، وهو يوصي السلطان ويأخذ تعهداً منه بالتزام الشريعة وحماية المسلمين وبلادهم لكنه يطلق يده في تطبيقها حسبما يراه مناسباً، وإذا كان السلطان الجائر أو المخالف للشرع يجب خلعه فليس في بنية الدولة جهاز تشريعي يملك الحق في الخلع ولا جهاز تنفيذي يراقب السلطان أو يعاقبه - إلا إذا حدثت مؤامرة في القصر واحتاج خلع السلطان إلى فتوى، وعندئذ تصبح المسألة صورية محضة: إذا خالف السلطان الشرع فهل من الواجب خلعه؟ فيجيب المفتي: نعم. لقد وجد العثمانيون الإسلام قد بلغ النقطة الفكرية التي تدعم سلطتهم ولا تقيدها فجمدوه عندها ومنعوا الاجتهاد والفكر بكل أنواعه، لأن أي اجتهاد سوف يغير من شرعية المتغلب، وهو القانون الذي يجبر العرب على الخضوع لغيرهم من المسلمين، لكنهم نشّطوا الطرق الصوفية وشجعوا تقديس أصحاب الطرق وأمدوهم بالمال والنفوذ لأنهم يساعدون السلطة على تهدئة الجماهير ويوجهون ولاءها لطاعة سلطان المسلمين. وهكذا خلا «الإسلام التركي» حتى من القيود الخلقية التي تخلق اللحمة بين الحكام والجماهير عن طريق الرحمة والتضامن والألفة والتراحم مما يجعل المجتمع يتراتب أفقياً في طبقات. بدلاً من ذلك حافظوا على التقليد المملوكي في تقسيم المجتمع تقسيماً رأسياً عمودياً إلى مِلل وجعلوا شيخ كل ملة مسؤولاً سياسياً عنها فكرسوا بذلك سلطته وعزلوا طائفته عما

عداها. وبما أن الركود الاقتصادي المتفاقم يؤدي إلى ركود اجتماعي، فقد عمم نظام الملل على المهن فصار لكل مهنة نقابة (ليس بالمعنى الحقوقي الحديث) وعلى رأسها شيخ المهنة الذي ينظم علاقة مهنته بالوالي ويثبت الأسعار ويجعل المهنة وراثية ومشيخة الطوائف وراثية والسلطنة وراثية..

وكما جمد العثمانيون الإسلام عند النقطة التي تمكنهم من إخضاع العرب، بدلاً من البحث في جوهر رسالة الإسلام وتفتيح آفاقها، كما فعل العرب؛ كذلك فإنهم عزلوا العرب عن العالم الخارجي واستخدموهم رهائن للمقايضة في لعبة الأمم، كلما عجزت قوة العثمانيين عن صد تقدم القوة الغربية الصاعدة. وذلك أن هجرة الأتراك العثمانيين خلال القرن الخامس عشر قد ركزت على انتزاع الأناضول من اليونان، فلما احتلوا القسطنطينية عام ١٤٥٣م وجدوا أنفسهم وجهاً لوجه في صدام مصيري مع المسيحية الأرثوذكسية التي تمتد ما بين القسطنطينية وموسكو وسهوب سيبيريا. فتابعوا هجومهم على أوروبا الشرقية حتى إذا انتصف القرن السادس عشر كانوا قد احتلوا كامل أراضي رومانيا ويوغوسلافيا واليونان وبلغاريا وألبانيا وقبرص وكريت، ثم اندفعوا فاحتلوا أجزاء من هنغاريا وبولنده والشواطئ الروسية في بحر القرم، وهددوا فيينا وحاصروها مرتين. ولكي لا يستَعْدُوا عليهم أوروبا الغربية، فيضطروا للحرب على جبهتين، اتبعوا سياسة هي بين المهادنة والمحاسنة مع أوروبا الغربية عموماً ومع أوروبا الكاثوليكية، ممثلة بفرنسا، على وجه الخصوص. أما جيوشهم الجرارة فقد احتفظوا بها لأوروبا الشرقية. ولهذا تقاعسوا عن نجدة غرناطة التي سقطت في يد الإسبان عام ١٤٩٢م بالرغم من أنهم اضطروا إلى الاشتباك معها حين استدعاهم عرب ليبيا وتونس والجزائر وتعاونوا

معهم على إجلاء الإسبان من شواطئهم في أواسط القرن السادس عشر حيث استمر العداء لمصلحة تقرب فرنسا من العثمانيين على حساب الإسبان.

٦

طريقان أمام الكيانات

تحققت رأسمالية الدولة في الأقطار الاشتراكية عن طريق التأميم، وهو الاسم الحديث لنظام المصادرات القديم؛ كما تحققت في الدول النفطية عن طريق امتلاك الحاكم ـ باسم الدولة ـ لموارد النفط. أما الدول التقليدية الزراعية فقد وفر لها نظام الحماية الاقتصادية في الستينيات ونظام الانفتاح في الثمانينيات موارد هائلة عن طريق احتكار العمولات وعن طريق عربي هام هو المساعدات العربية. فالدول النفطية تدفع المساعدات لرؤساء الدول وليس للحكومات، وهذا الكرم العربي يراد به تدعيم مركز الحاكم وسط مراكز القوى في نظامه بالذات. وثمة مصدر غير منظور لبورجوازية الدولة كشفت عنه حوادث الجزائر: فقد كانت الجزائر أيام الاستعمار بلداً زراعياً يكفي نفسه ودولة الاستعمار بدون نفط. فلما جاء النفط ودولة الاستقلال جاءت الجزائر وخرجت مدينة بمبلغ ٢٤ مليار دولار تبين أنها لم تدخل الجزائر بل جرى تحويلها بتمامها إلى أرصدة المسؤولين في الخارج، علماً بأن كثيراً من أبناء المسؤولين يحملون إلى جانب جنسيتهم القطرية جنسية أوروبية أو أميركية أو حتى لدولة عربية أخرى. لقد

أبدى حسنين هيكل ملاحظة في منتهى الأهمية وردت في كتابه عن حرب الخليج الثانية «أم الهزائم»، فقال إن الأمراء الحاليين في الخليج ترعرعوا في جو العمل العربي المشترك أما أولادهم فقد تربوا في جامعات أميركا وبريطانيا، فارتباطهم بالغرب أكثر من ارتباطهم بأمتهم بحكم أنهم لم يعيشوا في الجو العربي ولم يتمرسوا بالعمل العربي من أجل القضايا العربية. فماذا يقول حسنين هيكل في البورجوازية التي صنعتها الأنظمة العربية والتي تعرف الجو العربي وتمرست بالوساطات والسمسرات العربية والدولية، وصار منها أصحاب الملايين في الوطن وأصحاب المليارات في الخارج ـ أليس هؤلاء الذين ربطوا الأنظمة العربية بالتبعية والمديونية ليتقاضوا عمولات؟ الفارق بين البورجوازية الأوروبية والبورجوازية القطرية أن الأولى قادت الثورة الصناعية ثم استولت على السلطة بشروطها وضمن منظومة القيم الليبيرالية التي نتجت من ثقافتها، فكان لها حرية العمل والتعبير بضمانة القانون العام، وأعطت الرعايا الفقراء حق المواطنة أي الحقوق المدنية التي يدخل فيها حق الانتخاب وتشكيل نقابات وأحزاب وحرية العمل السياسي، طبعاً لم تنزل هذه الحقوق من السماء جاهزة مكتملة وإنما تم بناؤها خلال قرنين من التفكير والممارسة والنضال والثورات والصراع ضد الإقطاع والرجعية والملكية والكنيسة والعمال. غير أن البذرة الأولى في الفكر البورجوازي هي الحرية كعنصر مؤسس للاجتماع المدني بديلاً عن الدين والدولة القهرية. البورجوازية القطرية إفراز جانبي لرأسمالية الدولة القهرية وبالتالي فليس لديها مشروع خارج منطق الدولة القطرية العرفية، فهي الذراع المالية للسلطة التقليدية، وبالتالي فهي جزء من مشروع التسلط الاستبدادي الفطري الذي لا يعترف لغيره بحق البقاء، وليس له هدف سوى البقاء، ولا يعرف من

القانون سوى سنة البقاء للأقوى. وفي حين أنشأت البورجوازية الأوروبية دولة القانون وخضعت لسلطتها على اعتبار أن هذه الدولة تمثل فكرها ومصالحها، فإن بورجوازية الدولة القطرية قامت خلافاً للقانون واستمرت ضداً على الحق العام. وهي لا تخضع إلا لقانون المتروبول الذي يملي عليها مدى التعاون مع إسرائيل في حالة السلم. وسوف تكون هي حصان طروادة الذي تتسلل منه إسرائيل للسيطرة على الاقتصاد العربي وتطبيع حركته بحسب حاجاتها الاستراتيجية لكي تتحول إلى مركز مالي واقتصادي وصناعي في المنطقة العربية.

ثمة خطوط متوازية في السياسة العربية الداخلية تدعو للعجب، فقد ترافق تصلب الكيانات وإغلاق الحدود فيما بينها مع تركز السلطة في أيدي قلة من المسؤولين، كما تزامن هذا مع تدمير الطبقة المتوسطة وإحداث استقطاب طبقي ركز الثروة القطرية بأيدي قلة من أغنياء العهد. فتكاتف القهر والجوع على الشعوب العربية في لحظة المفاوضات أيضاً بحيث يجابه العرب، وهم أضعف مما كانوا في أي وقت، مضى عدواً تتوفر له المليارات لكي يستوطن ويجلب المهاجرين ويقيم صناعة تحتاج إلى أسواق عربية تستهلكها وتزودها بالمواد الخام واليد العاملة الرخيصة المشردة. فإذا تفاهمت بورجوازية الدولة القطرية مع الصناعيين الإسرائيليين حرم العرب لعدة قرون من أي تطور صناعي، لأن الصناعات القائمة في البلاد العربية لن تقوى على مزاحمة صناعة يدعهمها المتروبول الغربي وأصحاب المليارات العرب. إن الصناعي العربي على الأرض العربية يرى في الصناعي الإسرائيلي منافساً له على أرضه، أما أصحاب الملايين العرب فقد يرون فيه فرصة للاستثمار أو السمسرة. وقد يعيد التاريخ نفسه في قضية الامتيازات الأجنبية لتصبح ذريعة لتدخل

إسرائيل في شؤون القطر الداخلية، مثلما كانت ديون المملكة العثمانية أو خديوية مصر ذريعة للتدخل ثم الاحتلال، ومثلما صارت المديونية الحديثة ذريعة للتدخل باسم البنك الدولي وعملية تغييب الشعب والمثقفين عن العمل السياسي. حتى الآن ينصّب الحاكم العربي نفسه اعتماداً على موازين قوى داخلية متأثرة بالسياسة الدولية، أما في حالة تعاظم النفوذ الإسرائيلي واستقطابها للنخبة العربية المالية والسياسية فإنها سوف تتحول إلى عامل فعال في توازنات القطر الداخلية وترجح فريقاً على فريق في غفلة عن شعب القطر وعن السياسات العربية ـ أو بالتعاون مع بعضها. وهذا من نتائج غياب الديموقراطية وإخفات صوت الرأي العام وإرهاب المواطن وتعميم الفاقة والفقر، وحجب المعلومات، ومنع النقاش، وإهمال الثقافة، وتهميش المثقفين. لقد عملت الحكومات العربية على مدى ثلاثين عاماً لكي تحطم الصناعيين والتجار العرب المحليين وتمنع توسعهم الاقتصادي لئلا يزداد نفوذهم فيشاركوا ـ أو يطالبوا بالاشتراك في السلطة. فإذا حل السلم فسوف يأتي التاجر والصناعي الإسرائيلي إلى البلاد العربية فيجد أرضاً ممهدة وفراغاً بشرياً وفضاء خاوياً ليس فيه غير سماسرة المال يعاونونه على تشكيل سوق العمل الصناعي والتجاري وفق مصالحه وعلى هواه، ويلغي حقوق العمال العرب في عملية استغلال واسع النطاق حيث يحارب بجهودهم كل صناعة عربية. لقد آن الأوان لأن تطلق الحكومات يد الصناعيين العرب وأن تساعد الصناعة العربية على رفع إنتاجها ومستواها الإنتاجي وأن تدعم نقابات العمال للتفاوض من أجل تحقيق مصالح العمال بما يتوافق وطاقة الإنتاج. وأهم من ذلك أن تتوافق الحكومات العربية على فتح الحدود للإنتاج العربي والعمالة العربية ورأس المال العربي والصناعي العربي لقيام صناعات

عربية مشتركة بين الدول العربية قبل أن تبادر إسرائيل إلى ذلك فتتحول إلى مركز صناعي للمنطقة العربية وفيها. وما ينبغي قوله بصراحة أن من الواجب وضع حد لتسلط أجهزة الأمن على أعمال المدنيين، إذ لا يمكن إجراء بيع أو شراء أو استيراد بدون تدخل أجهزة الأمن على العاملين ومشاركتهم أرباحهم مما يرفع قيمة السلعة في السوق المحلية ويجعلها أغلى من السلعة الأجنبية. والحقيقة التي لا بد من ذكرها أن مراكز الجمارك على الحدود العربية هي مجرد مراكز سلب للمسافرين العرب فضلاً عن قمعهم وترويعهم في المطارات ومراكز الحدود، دون اعتبار لكرامة أو قانون. والحقيقة الساطعة وراء هذا التسيب أن أجهزة الدولة القطرية فقدت الانضباط والهدف في ظل اهتزاز الكيان القطري بأكمله ضمن لعبة صراع مراكز القوى بسبب إخفاق السلطة القطرية في تحقيق أهداف الاجتماع المدني، فلا تنمية ولا رعاية ولا رسالة سامية توجه وجود السلطة إلى هدف بشري. إنهم لا يريدون إنشاء دولة لحفظ الأمن فقط، فهذه سرعان ما تتحول إلى دولة تسلط يفرخ فيها الطاغية الكبير طغاة صغاراً بحيث يتحول كل مسؤول إلى عبد لمن فوقه وطاغية على من دونه. ولا يكسر حلقة القهر هذه في الأسرة والمدرسة والمؤسسة وأجهزة الأمن سوى عقد اجتماعي جديد يلغي السلطة الأبوية المتفشية في كل خلايا المجتمع العربي، سوى مبدأ الحرية الذي يعتبر المجتمع حصيلة توافق أفراد أحرار على هدف يحقق المجتمع نفسه من خلاله بتبادل الرأي وحرية الاجتماع وإنشاء الأحزاب والتجمعات والنوادي. أما إذا انغلقت الدولة على حدودها واعتبرت الأمن غايتها الوحيدة، فإن مبدأ القوة هو الذي يسود وشيئاً فشيئاً يقع المجتمع في شريعة الغاب ويضطرب التوازن

بين مؤسسات الدولة فيضخّم كل مسؤول حجمه بحسب قوته وتسود حرب الجميع ضد الجميع باسم المبدأ الأمني ذاته:

«فما كان من الممكن أن يحصل تفجر الأزمة الراهنة للدولة الوطنية دون أن يحرر كل القوى والسلطان التي بقيت لفترة طويلة مخضعة أو مقموعة، وأن يطلق بالتالي المنافسة دون حدود بينها على رسم خريطة جديدة لاقتسام العالم الاجتماعي ومواقعه، أي دون أن يفتح معركة توزيع قيم السلطة وميادينها بين الدين والسياسة والأخلاق والثقافة والاقتصاد، وإعادة تنظيم العلاقات من جديد فيما بينها وعلى أسس جديدة. وليس هناك، في هذه الحالة، أي مبدأ ثابت يمكن أن يحكم هذه المنافسة إلا القوة والإرادة والعناصر الذاتية والخارجية. ذلك أن المجتمع لا يستطيع بغياب المبدأ الجامع الأول أن يتصرف كوحدة، أو أن يضع نزاعاته وانقساماته في إطارها. وقد حاولت الدولة حتى الآن أن تخمد هذا التنافس وتجمده بالقهر أو بوضع يدها على كل المؤسسات وإضفاء طابع قيم الأجهزة التي بقيت فاعلة فيها على مجموع النظام الاجتماعي، وهي قيم التكنوقراطية العسكرية والمدنية، بيد أن مثل هذه القيم لا تستطيع لوحدها أن تسيّر أمة وتضمن بقاء واستمرار السلطة» (برهان غليون، الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٣، ص ٢١٢).

فالقهر إذا كان مبدأ السلطة ـ والدولة القطرية الفرعونية ليس لها مبدأ آخر ـ يجعل كل مؤسسة دولة ذات سلطة غير محدودة: الحزب الحاكم سلطة، أجهزة الأمن سلطة، الأجهزة الاقتصادية سلطة، المؤسسة الدينية سلطة.

المشكلة هي أن ما يصح داخل كل قطر يصح على الأقطار العربية

في مجموعها. هذا يعني أن تمزق مجتمع قومي واحد في دول متعددة يعني كيانات سياسية تتفاعل بشكل مستقل مع التاريخ والحضارة والدول الكبرى والقوى الأعظم. وهذا يؤدي في النهاية إلى زوال المرجعية العربية، إلى غياب القومية والشعور القومي والمبدأ القومي كمثل أعلى يوجه سلوكات الدول القطرية ويتحقق من خلال تفاعلها في إطاره. فمن دون هذا الشعور الموجه، ومن دون الالتزام بتوجيهه كآمر أخلاقي نهائي، يزول الشعور القومي وتندثر القومية ومعها مشروعها الحضاري التحديثي بقيام دولة واحدة للأمة الواحدة في ظل سلطة تعاقدية.

سقوط المرجعية العربية يعفي كل الأنظمة ـ ولو شكلاً ـ من أية مسؤولية قومية، إذ لا يستطيع أي قطر أن يتصدى بمفرده لإسرائيل مهما فعلت. كما أنه لا يستطيع أن يجبر بقية الأقطار العربية على مساندته بغير البيانات. وقد كان المد القومي في الستينيات قد ألزم الرؤساء العرب بعقد مؤتمر للقمة كل ستة أشهر، بدفع من الرئيس جمال عبد الناصر (استمر ذلك إلى ١٩٩٠). ومع أن إنجازاته كانت قليلة نسبياً إلا أنه أرسى مرجعية عربية وأوجد ثوابت للعمل القومي منعت الكيانات القطرية من الانزلاق في سباق التنازلات. ثم بدأت الخلافات العربية تحدث شقوقاً في سقف العمل العربي المشترك: الخلاف الجزائري ـ المغربي على الصحراء (الإسبانية!)، الخلاف السوري ـ العراقي، الحرب الأهلية اللبنانية بتطوراتها المتعددة، النزاعات الحدودية العربية، تأخر المساعدات الموعودة من قبل دول النفط على دول الطوق.. إلخ. فلما حدث حصار بيروت وطال شهوراً لم يجرؤ خلالها العرب أن يحركوا ساكناً غير ألسنتهم، فقد العمل العربي المشترك مصداقيته، ثم جاءت الحرب العراقية ـ الأميركية بالضربة القاضية.

في مقابل ذلك نجد لدى إسرائيل مشروعاً واضحاً متكاملاً لاستيعاب المنطقة باسم التعاون الاقتصادي، تنبع أهميته من تبني الحكومات المتعاقبة له، من الليكود أو من حزب العمل، بالمفاوضات وبالحرب على السواء. يبدأ المشروع باحتواء الفلسطينيين في سوق مشتركة إسرائيلية ـ فلسطينية، ويتوسع باتحاد كونفدرالي مع الأردن، ثم تدعمه الولايات المتحدة بدخولها طرفاً مباشراً في «مشروع مارشال» للشرق الأوسط بما فيه العرب والإسرائيليون وربما انضمت إليه أقطار أخرى غير عربية لحفظ التوازن العددي بين العرب وغيرهم من القوميات. وفي كل الأحوال فإن لدى الإسرائيليين قيادة تتبنى مشروعاً مستقبلياً تتراكم جهودها الاقتصادية والسياسية والعسكرية من أجل تحقيقه، وهو «مشروع إسرائيل الكبرى» في حين ليس لدى العرب قيادة ولا عقيدة ولا مشروع مستقبلي ينتظم جهودهم ويراكمها لتحقيقه عبر أجيال. فلا عجب أن تهاوت صفوفهم والتهمتهم إسرائيل قطعة إثر قطعة فيما يقوم بقية العرب بدور شهود الزور الذين إما أنهم يرون ويستنكرون أو يعجزون عن الرؤية لأنهم ضالعون. لقد أزفت ساعة الحسم لأن أي كيان قطري غدا عاجزاً عن أن يحتفظ بعزلته، فإما أن يندمج في العمل العربي أو يسهم في مشروع إسرائيل الكبرى، علماً بأن العمل العربي أصبح محفوفاً بالمخاطر أكثر من أي وقت مضى لأن إسرائيل سوف تمنعه بالقوة المسلحة إلا إذا واجهت موقفاً عربياً أكبر منها، وهو أمر مستبعد في الرهانات العربية الحالية على الدور الأميركي، لكن المستقبل يظل مفتوحاً لكل الاحتمالات إذا توافرت إرادة عربية مزودة بوعي وديناميكية تجعل إسرائيل وراء الوضع العربي لا أمامه. وعندئذ سوف يشهد الوضع العربي تفجراً خلاقاً في داخله ويلاقي دعماً دولياً هائلاً. إن القوة العسكرية

المجردة عاجزة عن حسم أي وضع إذا كان مدرجاً في سياق صراع حضاري ـ قومي طويل الأمد.

لقد نجحت الدولة القطرية في ترسيخ كيانها على حساب الوجود القومي والقضية القومية، وهو الآن عاجز عن أن يستمر بمعزل عن محيطه، فإما أن يندمج في المشروع المفضي إلى إسرائيل الكبرى أو أن يتكامل مع الجسد العربي بشروط صعبة وفي ظروف عسيرة. فأول شروط المشروع العربي إنشاء إقليم مركزي. ولقد حارب العرب هذه المركزية بكل ما أوتوا من قوة ودهاء، فأسقطوا مصر ثم دمروا العراق، فالتقوا بذلك مع أسوأ ضغائن الإمبريالية والصهيونية، على أن ذلك يبين أمراً لو سلم به القادة العرب لوفروا عقود القرن العشرين كلها تقريباً، وهو أنه لا بد من قيادة جماعية تقوم على شيء من الديموقراطية ومراعاة أوضاع الأقطار العربية وحكامها. إن الكيان القطري حقيقة قائمة لا يمكن تجاوزها في الوقت الحالي، خصوصاً بعد أن جرب العرب كل أنواع الوحدة تقريباً، ما عدا الطريق الديموقراطي إلى الوحدة، وهو يفضي إلى طريق وحدوي للديموقراطية. هذه القيادة الجماعية تنتخب لها رئيساً هو «الأول بين أنداد»، ومن المستحسن أن يكون هو بالذات رئيس القطر المركزي الذي تنصبّ الجهود على بناء صناعته وتسهيل تجارته وسبل العمالة فيه وانتقال الأموال إليه. ولا بأس بتعدد المراكز، بشرط ألا تنشأ محاور تكون قواعد لاقتتال العرب فيما بينهم. إن الامتداد الجغرافي شرط لازم ولو بين المركز وبعض الأقطار حوله. وينبغي خلال ذلك إعادة الاعتبار للجامعة العربية والعودة إلى مؤتمرات القمة. فكل ذلك يعيد الروح إلى الحياة القومية ويسهل العمل العربي المشترك، ويخفف التوتر بين الأقطار العربية فيخف عبء القيود على المواطن العربي داخل قطره. كما أن دخول الأقطار في

مجموعات عربية يوقف عملية القضم الاندماجية التي باشرتها إسرائيل. إذ يتوجب عليها عندئذ أن تتعامل مع مجموعات سكانية واقتصادية وسياسية متكاملة متماثلة فتغدو غريبة في المنطقة عوضاً عن أن تصبح رأسها المخطط أو قلبها الصناعي ـ التجاري. إن اللحمة العربية ـ الإسلامية لا تزال حية في ضمائر الناس مما يجعل الاندماج الاجتماعي سهلاً بعد فتح الحدود ورفع الحواجز عن التنقل والتجارة والعمل. كما أن لفتح الحدود العربية فائدة تتجاوز كل المنافع الاقتصادية والسياسية، وهي أنها تصرف أنظار الناس عن الحركات الأصولية والطائفية. فعملية الاندماج تشكل تهوية للجو القطري الآسن الذي تعفن في عهود الانغلاق والأفق الثقافي المسدود، حيث يشكل التعسف والعزلة وانعدام المجال للفاعلية البشرية عوامل انحطاط وتفسخ في الأخلاق السياسية والمجتمعية التي لا تزدهر إلا إذا أتيح لها أن تتجاوز نفسها ومحيطها. إن ترسيخ وجود القطر بوصفه كياناً سياسياً لا يمكن تجاوزه لم يتم على حساب الوجود القومي فقط، وإنما تم أيضاً على حساب المجتمعات القطرية التي سلخت عن شخصيتها الحضارية الرحبة وحبست في حدود ضيقة لا يمكن أن تستوعب فاعليتها ولا تؤسس لها شخصية متميزة، مما جعلها تتحلل إلى مكوناتها المجتمعية الأولى من طوائف وعشائر وتجمعات ما قبل الدولة، عوضاً عن أن تتكامل وتتضامّ في اندماج اجتماعي يرسخ ملامح الشخصية العربية ويوجه صبواتها نحو إقامة الدولة ـ الأمة. إن الكيانات التي منعت العمل السياسي والتجمعات المدنية والجمعيات الثقافية وكل ما من شأنه أن ينشئ لحمة بين الناس ما عدا خطاب السلطة في وسائل الاعلام، أجبرت الناس أن تتقهقر لا شعورياً إلى حالة ما قبل المجتمع وما قبل الدولة، أي إلى حالة

الطائفة والقبيلة والعشيرة، وبذلك أوصلت مجتمعاتها إلى الحالة المثلى للاندماج في المجتمع الإسرائيلي دون أن يحوزوا ميزات ذلك المجتمع. ذلك أن الفكر الصهيوني لا يعترف بقومية عربية لأن وجود قومية يوجب الاعتراف بوجود أرض قومية. وهي كدولة تقلب الدين إلى قومية تنسجم مع نفسها حين تتجاوب مع الدعوات الطائفية فتعتبر كل طائفة قومية مستقلة، ملتقية في ذلك مع التقسيم العثماني للملة حيث يقترب مصطلح الملة من مصطلح شعب أو قومية. وعلى هذا الأساس تسللت الدول الأوروبية إلى المجتمع العربي في ظل الدولة العثمانية لحماية الطوائف. وراحت دول أوروبا تماشي المنطق العثماني في اعتبار «الملل» قوميات، فقد كتب اللورد دوفرين من بيروت في ١٨٦١/٤/٢٥ إلى السير هنري بولور: «في جميع أنحاء الإمبراطورية التركية تعتبر الجاليات الدينية (الملل) قوميات متميزة. وكانت مراسلات فرنسا تجري مع رئيس الأمة المارونية». وكتب قنصلها العام في بيروت «.. في هذا البلد، سوريا، حيث تعتبر لفظة دين مرادفاً للفظ (قومية) أو لكلمة (وطن)، فالدين لا العرق ولا القومية، هو الذي يفرق بين جماعة وأخرى» (راجع يوسف قرضاوي وزين نور الدين زين).

إن القومية خيار سياسي حضاري، وبالتالي يخضع تأسيسها لعوامل الوعي والإرادة والإيمان على مستوى النخب والأفراد والجماعات. والتوافق العربي على إنشاء مراكز تستقطب الدول العربية في كل منطقة هو خيار سياسي ينطوي على رد الاعتبار للطبقة البورجوازية القادرة بثقافتها ووعيها على إنشاء صناعة وتجارة وزراعة تجابه النشاط الإسرائيلي في المنطقة وتنافسه في الداخل والخارج. وحيث تنشئ البورجوازية مؤسساتها سوف تسير أول الخطوات نحو الديموقراطية الاجتماعية والسياسية، وسوف تجد في طبقة العمال

والفلاحين رديفاً يغريها بفك ارتباطها مع الغرب بالتدريج، فالتبعية الاقتصادية العربية للغرب كانت، ولو في جزء منها نتيجة مطاردة السلطة القطرية لرأس المال العربي، وفي جزء آخر كانت نتيجة ضيق المجال القطري باستثمار المليارات التي نبعت من المنطقة. وأي طريق آخر غير هذا سوف يغرق المنطقة في بحار من الجوع والدماء والفوضى، لأن إسرائيل لن تتمكن من ابتلاع المنطقة إلا بعد تحطيمها وتقطيعها إلى طوائف وعشائر تدمر الكيانات القطرية ثم لا تجد إمكاناً للاستمرار في الحياة إلا إذا التحقت بدولة المركز.

لقد أهدر «التقدميون» حبراً بقدر ماء البحر في الإشادة بفضل الطبقة العاملة ودورها في الثورة وبناء الاشتراكية وقيام الوحدة. ونحن نسلم بذلك لو أن لهذه الطبقة وجوداً ملموساً وفاعلاً في المجتمع العربي وحياته السياسية والكفاحية، بل والإنتاجية. إن الطبقات لا تنشأ بمرسوم ولا تؤسسها فكرة طوباوية، بل هي نتاج سيرورة تاريخية يتطور من خلالها المجتمع في فكره ونتاجه وأدوات إنتاجه وعلاقات إنتاجه. وبعد ذلك كله ينشأ الوعي الطبقي لكل طبقة من خلال موقعها ووظيفتها الإنتاجية وتطالب بالمؤسسات التي تعبر عنها، فإذا كانت البورجوازية العربية (وهي مختلفة عن بورجوازية الدولة القطرية) على هذا الضعف والتخلخل وانعدام الفعالية السياسية فكيف يمكن الحديث عن طبقة عمالية؟ صحيح أن الإيديولوجيا تغير صورة الواقع بحسب نزوع مُنشئها، لكنها لا تستطيع أن توجد شيئاً من العدم. لذلك فإن المساعدة في إعادة الطبقة البورجوازية إلى النضال من أجل تأسيس كيانها في المجتمع والتعبير عنه من خلال قوانينها ومؤسساتها هو الأمر العملي الوحيد الذي يسهم في تقوية المجتمع القطري تجاه الاجتياح الإسرائيلي السلمي.

٧

مستجدات خطيرة في الوضع العربي

لم يسبق أن هان العرب على أعدائهم وعلى أنفسهم فاستبيحت حقوقهم ونهبت مواردهم وتلاشت هيبتهم حتى استهتر أعداؤهم بمصالحهم ومطامحهم، كما حدث ويحدث في العقدين الأخيرين.

- ثمة أقطار محاصرة إلى أجل غير مسمى: العراق والسودان وليبيا..
- وأقطار مستهلكة في حروب أهلية ممتنعة على الحل، وهي الجزائر والصومال وإلى حد ما مصر واليمن.
- وأقطار الخليج تخضع لاحتلال أميركي مباشر، كما احتل الصهاينة بقية فلسطين وألحقوا بها الأردن.
- أما سوريا ومصر والسعودية والمغرب فتواجه ضغوطاً داخلية أو تهديدات خارجية تهددها في صميم بقائها واستمرارها في الوجود.

فالحلف التركي ـ الإسرائيلي يهدد الوجود العربي في الهلال الخصيب. إذ بعد أن تعهدت الولايات المتحدة بحذف العراق من

معادلة القوة العسكرية والاقتصادية في المشرق العربي، انكشفت سوريا تجاه الحلف التركي ـ الإسرائيلي بإشراف أميركي وتسليح الحلف الأطلسي. إن العداء العرقي الذي يحمله أتباع أتاتورك ضد العرب، مصحوب بأوهام توسع إمبراطوري يتناول شمال سوريا والعراق بخط يمتد من جنوبي حلب ويشمل مناطق الجزيرة الفراتية ليصل إلى جنوبي الموصل في العراق محتوياً آبار النفط العراقي في كركوك والمناطق الشمالية. كما أن الولايات المتحدة وإسرائيل خططتا لثلاثين سداً على دجلة والفرات بتمويل منهما. فلما شرعت تركيا ببناء السدود في الثمانينيات أعلنت أن النهرين ملكية تركية وأنكرت أي حق للعرب في سوريا والعراق بمياه الرافدين، أي أن ما يعرف تاريخياً باسم بلاد الرافدين ليس لها حالياً حق بمياه الرافدين. هذا هو العقل التركي ـ الإسرائيلي الذي يرسم ملامح الحياة في المنطقة خلال القرن الواحد والعشرين. ثم أضافت تركيا إلى هذا العقل قرْن القول بالفعل فقطعت مياه الفرات عدة مرات عن سوريا والعراق بدعوى أنها تملأ خزانات السدود الجديدة. الجدير بالذكر أن سوريا والعراق ظلتا طوال الثمانينيات متقاطعين وكانت الحدود مغلقة من الجانبين. كانت العراق تحارب إيران وتحالف تركيا فكانت ترفض أن تحتج مع سوريا على تركيا عندما تقطع هذه المياه.

هذه الخلافات القطرية التي تؤدي إلى ضياع حقوق قومية هي موقف قد يتكرر بين مصر والسودان عبر خلافاتهما العقائدية، فيما تتعهد إسرائيل والولايات المتحدة بناء ثلاثمائة سد على النيل الأبيض في إثيوبيا. فهذا هو الثمن الذي تدفعه الأمة من صميم وجودها، حين يوجد حاكم ينوب عن الأمة ويلغي الشعوب والحكومات وكل الآخرين. هذه هي القطرية المفرطة التي تحل

القطر محل الأمة. وفي الوقت نفسه فإن أول خطوة لتحرير المشرق العربي هي تحرير العراق من استعمار لم يعرف له التاريخ مثيلاً، فهو يبدأ بالتجويع وفرض التخلف على أكثر الشعوب العربية تقدماً وتصنيعاً، ويستمر إلى أن يتم تمزيق النسيج الاجتماعي وتتحطم الصحة العامة وتضطر كل الكفاءات إلى الهجرة بحثاً عن لقمة وهواء نظيفين. إن مهمة البحث عن أسلحة الدمار الشامل مهمة زائفة وبلا نهاية لأنها تقوم على الظن والنية السيئة. فاليوم يظهر مستر باتلر أن أسلحة الدمار الشامل تحت قصور صدام حسين وغداً سوف يعلنها في جيب صدام!

٢ ـ السمة الثانية للانهيار العربي هي تخلي الأنظمة العربية عن قضية فلسطين، عن الشعب الفلسطيني، عن تحرير فلسطين. لأول مرة يترك الشعب الفلسطيني وحيداً، دون دعم حتى لفظي عن طريق الإذاعات والبيانات. قالت الأنظمة العربية للشعب الفلسطيني: «اذهب أنت وربك فقاتلا: إنا ههنا قاعدون». فالحكام العرب على سدة السلطة منذ أكثر من عشرين عاماً دون رقيب أو حسيب فشاخوا مع أنظمتهم وماتت عند معظمهم روح الثورة والإبداع والنضال. وصارت غاية أي نظام هي الاستقرار والاستمرار، مع أقل قدر من الالتزامات المحلية والعربية. التنصل من الالتزامات يعني التواكل. وقد تواكلت الأنظمة واتكلت على أميركا لإيجاد حل عادل وشامل لقضية فلسطين؛ لكن ثبت أن إسرائيل تستطيع أن تضغط على الحكومة الأميركية أكثر بكثير من قدرة الضغط الأميركي على الحكومة الإسرائيلية، إذ إن اللوبي الصهيوني يسيطر على الكونغرس الأميركي بشقيه: مجلس النواب ومجلس الشيوخ من خلال تمويل الحملات الانتخابية

والمناقشات السياسية ووسائل الإعلام الهائلة. كما أن هشاشة الوضع العربي تجعل العدوان على العرب ربحاً صافياً دون كلفة على المعتدي بالمال أو بالأرواح. كل هذا جعل الكونغرس الأميركي أكثر صهيونية من الكنيست الإسرائيلي في استهانته بالعدوان على العرب وممالأته للأطماع الإسرائيلية دون أن يتوافر لدى أعضاء الكونغرس الحد الأدنى من مراعاة الكرامة القومية أو الوطنية عند العرب. والمطلوب من العرب أكثر من الاستسلام، المطلوب الفناء التام تجاه الحملة الأميركية ـ الإسرائيلية، فأي اعتراض أو احتجاج أو رفض عربي يواجهه سيفان قاطعان: تهديد المصالح الأميركية وتهديد الأمن الإسرائيلي، وبحجة هذين التهديدين تتصرف سياسة الدولتين بأقصى قسوة عرفها تاريخ الإنسانية وبكل استهتار بحياة العرب أو مصالحهم أو مستقبلهم.

٣ ـ السمة الثالثة للوضع العربي الراهن أن المجتمع العربي مجتمع بلا هدف. وهذا أمر جديد جداً على المجتمع العربي لا سيما في النصف الثاني من القرن العشرين.. فقد كان التحرر من الاستعمار سمة المجتمع العربي بعد الحرب العالمية الثانية وطوال الخمسينيات التي انتهت باستقلال الجزائر. وبينما حملت الستينيات المد القومي الوحدوي، وتميزت السبعينيات بأنها عقد التنمية والتخطيط، فقد انتهت بالانفتاح أي على عكس ما بدأت به. وبين الانفتاح في الثمانينيات والتطبيع في التسعينيات اختلطت الأهداف على الأنظمة والشعوب معاً، إذ لم يتحقق منها شيء ملموس قابل للاستمرار. فلا التنمية آتت أكلها ليرتفع مستوى الشعب العادي، ولا الاقتصاد الموجه أدى إلى مزيد من المساواة والعدالة الاجتماعية. ثمة

أزمة ريادة وأزمة قيادة في العالم العربي، فاليسار انتهى تحت سيطرة باشاوات الاشتراكية، والانفتاح وقع بين أيدي الطبقة الجديدة من التجار والمقاولين. وفي الحالتين ظلت مراكز القوى في كل قطر تسيطر على مقاليد الحياة السياسية والاقتصادية مما يفضي في النهاية إلى تمركز الثروة والسلطة في أيد قليلة يسهل على المتروبول والشركات العابرة للقارات التعامل معها، وجعل اليمين الأميركي أكثر عدوانية ضد العرب، أما اليمين الإسرائيلي فقد أعلنها حرب إجلاء وإفناء ضد الفلسطينيين لمصادرة الأراضي العربية واستيطانها. ولأول مرة في تاريخ العالم تتنصل حكومة من معاهدات دولتها دون أن تثير اعتراضاً عالمياً. فقد تنصلت الحكومة اليمينية الإسرائيلية من كل معاهدات السلام ومضت في سياسة استيطان وحصار وتجويع واضطهاد دون معارضة عربية تذكر. إن نجاح نتنياهو في التوسع في الأراضي الفلسطينية ونجاح شارون في التوسع في استيطان الجولان سوف يفسح المجال لظهور حكومة أكثر تطرفاً في تبنيها لبرنامج الاستيطان الصهيوني. وهو برنامج توسع مستمر سوف يتجاوز حدود فلسطين إلى بقية دول الطوق. فالعقيدة الاستيطانية التي تحاول حكومة الليكود صياغتها بدأت بالقول:

- «لا يمكننا أن نجمد الحياة، فالمستوطنات سوف تتوسع بنسبة زيادة السكان».

غير أن هذا التحديد لنسبة التوسع وربطه بنسبة زيادة السكان (٢,٠٪ سنوياً) لم يعجب تيار المستوطنين ـ وهو التيار الأشد عداء للعرب. إذ لا يعترف لهم بأي حق في الوجود على أي

أرض لهم. فما كان من رئيس رابطة المستوطنين إلا أن أعلن أن إسرائيل دولة بلا حدود لأن مدى توسعها في الأرض يتحدد بمدى هجرة اليهود إليها، وليس فقط بنسبة زيادة السكان الموجودين فيها. واستشهد على ذلك بهجرة مليون ونصف المليون يهودي من الاتحاد السوفياتي المنحل بين ١٩٩٠ ـ ١٩٩٥. وهذا يعني وجوداً إسرائيلياً في حالة توسع مستمر يجعل من سوريا ولبنان في حالة حرب دائمة لا تحدها حدود، ولا توقفها معاهدات، لأن المعاهدات عند زعماء إسرائيل ليست إلا «قطعة من الورق».

٤ ـ إلغاء الفضاء العربي وعودته إلى التحول لمناطق نفوذ متنازع عليها. هذه هي السمة الرابعة الجديدة في الوضع العربي، وهي تقود إلى استنتاج مباشر بأن الدول العربية فقدت استقلالاتها التي ناضلت من أجلها منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية عام ١٩٤٥ إلى إعلان حرب تشرين عام ١٩٧٣.

انتهت الحرب العالمية ومعظم البلاد العربية تحت احتلال أوروبي مباشر. ومع ذلك فإن الدول العظمى في ذلك الحين سلمت للعرب بوجود سياسي دولي، كما تدل على ذلك بروتوكولات الإسكندرية لإنشاء جامعة الدول العربية منذ عام ١٩٤٣. وبالرغم من أن معظم الدول التي تداعت أو دعيت لإنشاء الجامعة كانت تحت الاستعمار أو الانتداب (مصر، سوريا، العراق، لبنان) فقد سلمت لها الدول المتحالفة بحقها في إيجاد منطقة عربية ذات مصالح سياسية واقتصادية وثقافية تؤدي إلى مستقبل مشترك ودولة واحدة تقام عبر إقامة مؤسسات اختصاصية كالدفاع والصناعة.

كانت جامعة الدول العربية، منذ يوم الإعلان عنها، دون مستوى

الطموح القومي، إلا أن الأنظمة العربية فشلت في تجاوز ميثاق الجامعة. وخلال خمسين عاماً فشلت في تحقيق مضامين الميثاق ذاته فتوقف العمل العربي المشترك وتحول إلى سياسة محاور، وما لبثت المحاور أن انفرطت وبقيت الدولة القطرية في مهب السياسات الدولية عارية من كل غطاء. وأدت الديكتاتورية والفساد وسياسة المحافظة على القطر لئلا ينجرف في أية دعوة قومية أو إسلامية إلى أن تنقض دعائم البناء القطري بالتدريج، إذ إن فساد الإدارة المدنية وضعفها وتقصيرها كلها أمور أعطت المسوغ لتدخل الجيش وعسكرة المجتمع باسم الثورة. وانهيار المؤسسات المدنية من نقابات عمال وأصحاب عمل وأحزاب واتحادات ألغى تطور الاقتصاد الوطني وحصر موارد الدولة في أيدي مراكز القوى التي باتت تتألف من قيادات الحزب الحاكم وكبار الضباط وكبار التجار ووجهاء الطوائف من رجال الدين والعصبيات التقليدية.

انهيار الاقتصاد الوطني قاد إلى مديونية متزايدة، فارتهن الدفاع والاقتصاد لدى مراكز المال والسلاح في دول المتروبول. وبذلك ارتهنت الإرادة السياسية لكل قطر عربي على حدة، فامتنع العمل العربي المشترك وخضع لإرادة البنك الدولي والولايات المتحدة والشركات العابرة للقارات.

إذن، ليست حرب الخليج وحدها ولا الضغط الأميركي معها هو الذي منع مؤتمر القمة العربي عن الانعقاد منذ عام ١٩٩٠، بل لقد جاء هذا التبعثر العربي من تحول التكوين البنيوي للنظام الإقليمي العربي من نظام متساند يتمحور حول قضية فلسطين إلى ذرات قطرية متناثرة يرتبط كل منها بجدار.

ولكي نرى مدى ضرورة استمرار الجامعة العربية كحد أدنى للعمل

العربي يضمن للأمة فضاء سياسياً ضمن الفضاء السياسي الدولي، علينا تذكر بعض إنجازات الجامعة العربية: فقد شجبت العدوان الفرنسي على سوريا في ١٩٤٣ و١٩٤٥ وساندت استقلالها مساندة فعالة، وكذلك الأمر مع لبنان وبقية الدول العربية، وكانت دوائر الجامعة عاملاً تنظيمياً ممتازاً ساعد على إبقاء قضية فلسطين حية وقضية قومية خلال أكثر من نصف قرن. كما أنها أفضل مكتبة لكل مشروعات التكامل العربي، وخصوصاً السوق العربية المشتركة وميثاق الدفاع العربي المشترك، وتوحيد التعريب ومناهج التعليم.

٨

العرب وتحديات
بداية القرن الحادي والعشرين

لست أدري إن كان في وسع السلطات العربية أن تحيد نفسها وتترك الناس يتطارحون الشؤون والشجون العامة دون خوف أو احتراز. وفي كل الأحوال فلن يفلت زمام الأمر مهما احتدم النقاش وتفاوتت الآراء لأن النقاش الطبيعي العادي لا يذهب بعيداً.

والتنظيم الأفضل هو تعدد المنابر بتعدد الأحزاب، لأن المثقفين يجدون أنفسهم كلما اندمجوا في جماعة تتماثل معهم في التفكير. وتفعيل المثقفين بتصدرهم للمنابر الإعلامية والحزبية ليس ضمانة لحرية النقاش ومستواه فقط، بل هو ضمانة لتحديث المجتمع وتحرره والتنفيس عن كربه.

كانت النظرية السياسية الكلاسية تقول إن الاقتصاد الحر يستتبع التعبير الحر، فحرية الصحافة ترافق حرية رأس المال «دعه يعمل، دعه يمر» يتبعها «دعه يتكلم.. دعه يعبّر». لكن الأنظمة العربية أثبتت أنها تستطيع أن تمشي في طريق الخصخصة والانفتاح دون أن تتساهل في شيء من حرية التعبير. فالذين يتكلمون في

التلفزيون، بعد المذيعات والمذيعين طبعاً، هم أهل الفن والطرب. فالراقصة يحق لها أن تظهر على كل الشاشات الصغيرة في الوطن العربي لنسمع سيرتها المجيدة تتكرر بعدد قنوات التلفزة، وأما المفكر الحر فيجب أن يخضع كتابه لثلاث وعشرين رقابة.. ثم لا يسمح بمناقشته أو مراجعته. وفي مقابل أهل الفن يتاح المجال واسعاً لرجال الدين كي تعتدل الكفتان ويحصل المواطن على زاد لدينه ودنياه. كذلك ترتاح الحكومة.

على أن بناء مؤسسات حرة للمجتمع المدني تبيح له أن يعبر عن نفسه ويدير شؤونه بنفسه مسألة مختلفة عن تفاهات الإعلام العربي. إذ يتوجب على الأنظمة أن ترفع وصايتها على الناس، وبقدر ذلك يتوجب عليها أيضاً مساعدة المجتمع على عادات جديدة مفادها أن يتعلم كيفية إقامة توازنات بين مصالح مختلف الفئات والطبقات والاتجاهات. عند ذاك يتصالح المجتمع مع السياسة ومع الحكومة. إن الديموقراطية الاجتماعية مسألة تربية مستمرة كما أنها التزام من السلطة تجاه الشعب. ومهما كانت المشكلات والخصومات بين الفئات المتشاركة في مجتمع ديموقراطي، فلا علاج للديموقراطية إلا بالمزيد من الديموقراطية.

بالديموقراطية وتعدد المنابر تظهر السلفية صوتاً واحداً بين عشرات الأصوات، وينكشف قصور برنامجها واستحالة الرجوع إلى الماضي والسكنى فيه. ويظهر انعدام علاقتها بعصرنا أو التفاوت بين عصرنا وعصرها، إذ إن لكل برنامج فكري عصره الخاص به. والبرنامج الذي تحمله مذابح الجزائر وحركة طالبان لا يبشر بحل المشكلات الاقتصادية والصناعية والفكرية العالقة. بل لنسلم بأنه يخلق عقبات حقيقية تعوق مسار التحديث والتحول الديموقراطي والثورة الصناعية ـ المعلوماتية.

وهكذا، فبمقدار تقدم المجتمع تقدماً حقيقياً نحو الديموقراطية والتصنيع والفكر العلمي، تزدهر العلمانية وتتبلور المفاهيم القومية وتكثر المبادرات والمغامرات من خلال بحث الجماعات عن طرق للتعبير عن نفسها. في هذا الجو المتحرك المتماوج المتواشج تنكمش السلفية وتتقلص وتأخذ حجمها الحقيقي في المجتمع سواء أحاولت العنف أم اكتفت بالتأكيد السلمي على أهدافها في خلق مجتمع يبتعد أربعة عشر قرناً عن العالم القائم، وسوف يضطرون إلى مواجهة من يناقشهم في نتائج هذا الاغتراب.

لا بد من قدر من الاستقرار والازدهار المالي والاقتصادي لكي تستمر الديموقراطية في المجتمع. وهذا يقتضي قدراً من التحكم في النهب الداخلي الذي تعتصر فيه النخب الحاكمة ثمار الجهد الاجتماعي، وفي النهب الخارجي الذي تمارسه القوى المركزية.

والخلاصة أننا نتخلص من التطرف بالديموقراطية، ونبني الديموقراطية على أساس ما من النزاهة في الداخل والوفاق مع الخارج لإرساء أساس اقتصادي يُمدّ المجتمع بشيء من المساواة في الفرص والمساواة أمام القانون وشيء من العدالة الاجتماعية.

التغيير في بنية النظام العربي القائم:

إذا كانت الطبقات في أوروبا هي التي أفرزت حكامها، إذ يقال إن الطبقة البورجوازية ـ الرأسمالية ـ الصناعية هي التي أفرزت الأمة ـ الدولة ونظامها البرلماني، فإن حكام البلاد العربية هم الذين خلقوا طبقات المجتمع ورتبوها حسب مشيئتهم. فالحاكم العربي المطلق أوجد حوله من بطانته رأسماليين وصناعيين وأصحاب مشاريع وصحافيين، ودفع بالمتعلمين العاديين إلى صفوف البورجوازية

الصغيرة، وترك الفقراء حيث كانوا في أسفل السلم يحملون تكاليف الحياة.

فكلما حدث استقطاب في السلطة حدث استقطاب في الثروة، وأصبحت مقاليد البلاد السياسية في أيدي حفنة من المتسلطين كما غدت مقاليد البلاد الاقتصادية في أيدي حفنة من أتباع السلطة والسلطان. وهذا يسهل على أميركا وإسرائيل اعتصار الثروات العربية وإجراء التطبيع العسكري والاقتصادي، ويترك الشعب في معزل عن القرارات المصيرية، ويطيح المثقفين والمفكرين إلى أقصى هامش تحت مجريات الحياة العملية.

ولا سبيل إلى الديموقراطية السياسية والاجتماعية إلا بتكسير هذا الاستقطاب في السلطة. وأنا لا أعرف كيف سيتم هذا التكسير؟ وكيف سيعاد توزيع السلطة وكيف سيعاد إنشاء الاقتصاد والقضاء على هذه المركزية الاحتكارية التي لا تستثمر المال في الوطن ولا تعرف كيف تتعامل مع الاقتصاد العالمي. غير أن كل تقدم رهن بتكسير هذين الاحتكارين وقيام سلطة تخضع لمراقبة مؤسسات وقوانين ناظمة ونافذة.

وهنا نصل إلى مشكلة المشاكل في صميم البنية العربية عقلاً ومجتمعاً وأفراداً وتاريخاً وحاضراً ومستقبلاً، وهي بنية السلطة وطريقة إنشائها وكيفية انتقالها. فلا الماضي العثماني ـ المملوكي ولا الماضي العربي يقدم لنا نموذجاً صالحاً للاحتذاء. لقد رسا العالم على نظام ديموقراطي بشكليه: الرئاسي والنظام البرلماني، وكلاهما يقوم على التمثيل الشعبي، وعلى فصل السلطات وبدون فصل السلطات لا سبيل إلى إصلاح النظام السياسي العربي الشخصاني.

فلا بد من فصل السلطة عن شخص الحاكم بدلاً من تفصيلها على مزاجه.

إصلاح النظام التعليمي، والنظام الجامعي، وطريقة التربية:

تقوم في الوطن العربي سبعون جامعة أخفقت خلال الثلاثين عاماً الماضية في تخريج عالم أو باحث أو تشكيل حلقة دراسية متميزة. لقد غدت جامعاتنا مؤسسات لتكريس التخلف وإعادة إنتاج وعي التخلف، على اعتبار أن التخلف الاجتماعي يفرز وعياً بالعالم خاصاً به، مثلما يفرز التقدم وعيه الخاص.

أول خطوات الإصلاح تثقيف الأكاديميين وإعادة ربطهم بتجدد الفكر العالمي، ثم تغيير طريقة التلقين وإملاء المذكرات إلى طريقة البحث ومراجعة المصادر وتكوين الرأي عند الطالب. ولكي تنشأ علاقة علمية بين الأستاذ والطالب لا يجوز أن يزيد عدد طلاب الصف الجامعي عن عشرة طلاب يختارون اختصاصاتهم بحسب حاجات المجتمع والشركات. ثم يوزع هؤلاء الخريجون على المدارس الابتدائية والثانوية لتخليص الطلاب الصغار والفتيان من جمود التعليم العالي وعقمه. ففي النهاية إنما تتغيّا التربية إنشاء نموذج إنساني مستنير وصالح لتقدم المجتمع.

إن إصلاح النظام التعليمي يؤدي إلى ازدهار الحياة الفكرية والثقافية لأن التعليم الصحيح والصحي يخلق شخصية متسعة الآفاق متطلعة إلى المعرفة ومنفتحة على العالم قادرة على التفاعل معه. وأبرز مثال على فشل النظام التعليمي الحالي أن عدد القراء العرب في نصف قرن لم يزد شيئاً على الرغم من ازدياد السكان والتوسع في التعليم. فقد كانت دور النشر في الخمسينيات في بيروت تطبع

ثلاثة آلاف نسخة من الكتاب غير المدرسي، وما زالت إلى اليوم لا تجرؤ على تجاوز هذا الرقم.

ومن نافل القول أن النتاج الفكري العربي متخلف عن العصر، ومنقطع عن مشكلات المجتمع، ويغلب عليه التوجه السلفي بوجه عام، وبعض السبب في ذلك يرجع إلى توقف حركة الترجمة توقفاً يكاد يكون تاماً، وغلبة الاتجاه السلفي ضمن نشر الثقافة التراثية. أما في المجال الأدبي فقد فقد الجيل الجديد من الشعراء والروائيين والصحافيين بوصلة التوجه الأصيل ووقع في التقليد: يقلد أدباءنا الغابرين أو الأوروبيين.

التصدي لليمين الإسرائيلي:

يستطيع المراقب الساخر أن يشمت بالأنظمة العربية وهي تناشد شارون أن يعود إلى طاولة المفاوضات ويتخلى عن الاستيطان وأن يترك القدس بحالها فيعفيها من التهويد.

ولا يحتاج المرء أن يكون عليماً ببواطن الأمور لكي يكتشف أن مناشدة الحكام العرب هذه لا تنبع عن رغبة في السلام بل عن تنصل من المسؤولية. فالحكام العرب تهافتوا على موائد السلام والتطبيع والتركيع تهافت الذباب على الشراب، لأنهم لم يتعودوا حمل مسؤولية قومية، ولا يريدون. فالحاكم العربي الذي استمر في الحكم أكثر من عشرين عاماً لم يكن فيها مسؤولاً عن إيجاد فرص عمل لمواطنيه ولا عن رفع مستواهم المعيشي أو الثقافي، وليس لديه معارضة تقيده وتحسب عليه أخطاءه أو إسراف محاسبيه وأنصاره، وبعد أن جعل نفسه فوق الدستور والقانون ومؤسسات المراقبة والمحاسبة ـ هذا الحاكم لم يعد مسؤولاً إلا عن أمنه الشخصي واستمرار نظامه في البقاء على حساب كل القيم وبالرغم من كل

الظروف. وبالتالي فهو يتملص من المسؤولية القومية التي تضعه في مجابها محتومة مع الصهيونية والإمبريالية وتضطره إلى الانعطاف نحو جماهير الشعب التي قطع صلته بها وأرغمها على الطاعة والسكوت والحرمان.

لهذا فإن الحرب إما أن تسبقها ثورة داخلية تعيد تنظيم المجتمع وتعبئة الموارد، أو تعقبها ثورة للمحاسبة على الهزيمة أو التقصير. الحاكم العربي يعرف ذلك، لكنه يريد أن يظل بمنجاة من حساب التاريخ العسير. يريد ديمومة هادئة لملذات المال الوفير والمنصب الوثير، ولهذا فهو مع السلام قبل السلام وبعد انقضاء السلام. إنه لا يريد أن يتغير شيء في العالم حتى لا يتغير وضعه الفردوسي.

ولهذا السبب فإن أجهزة الإعلام العربية هللت وطبلت لقدوم السلام وانصياع إسرائيل لمبدأ الأرض مقابل السلام. لا لتقنع شعوبها بالسلام، بل لتهنئ نفسها على التملص من المسؤولية القومية بعد أن جعلت من منظمة التحرير الفلسطينية «الممثل الشرعي والوحيد عن الشعب الفلسطيني» والشعب الفلسطيني بحاجة إلى من يمثله، أما أرض فلسطين فهي ملكية قومية للأمة العربية لا يحق لمنظمة التحرير أن تفاوض عليها أحداً. ولا يحق للملوك والرؤساء العرب تفويض منظمة التحرير بالتفاوض على أرض عربية. فالمبدأ مرفوض من أساسه.

ومع كل ذلك فقد ابتلعت الأنظمة كل المخالفات القانونية لتبلغ حالة من الهدوء مع الدولة العبرية يمكن للحكام عندها أن يستأنفوا عطالتهم التاريخية. ولذلك فإن «عناقيد الغضب» الإسرائيلية لم تغضبهم ولم تغضبهم مجزرة قانا ولا اجتياح إسرائيل للجنوب. أو

لبقية الضفة الغربية وغزة. فهم يريدون أن ينفضوا أيديهم من القضية وأن يتخلوا عن المسؤولية.

الحركة الصهيونية تعرف هذا التراخي العربي، كما أنها شاهدت «المهرولين» يهرولون إلى أماكن المفاوضات السرية والعلنية، لكنها تعرف أيضاً أن موازين القوى مختلة لصالح إسرائيل في ظل التنابذ العربي والاستخذاء. لقد أرادت الحركة الصهيونية أن تعمد إلى إذلال هذه الأنظمة التي فرطت وتنازلت، وأراد الصهاينة أن يؤكدوا وجودهم كغزاة ليس من أجل تهويد القدس وتوسيع المستوطنات وإنما لإرهاب الأنظمة وإجبارها على المزيد من التراجع والتنازلات، تمهيداً لسلم لا يقوم على التطبيع بل على الابتزاز، أي حصول المصالح الإسرائيلية على امتيازات تتغلب بها تغلباً ميدانياً في الدول العربية على المصالح العربية ذاتها، بحيث تتمكن الصناعة الإسرائيلية من القضاء على كل مشاريع العرب الإقليمية والقومية، فلا سوق عربية مشتركة بدون إسرائيل ولا سياسات عربية لمناهضتها.

فإذا ظل الموقف العربي على هذه الرخاوة انتصر المتطرفون في إسرائيل والمتطرفون في الحركة الصهيونية واستلموا مقاليد السلم والحرب في المنطقة، بنصر سهل لا يكلفهم شيئاً لأنه لا يجد مقاومة عربية. ففي ظل هذا النظام العربي لم يعد مطلوباً أن نقاوم الوجود الإسرائيلي بل فقط مقاومة التطرف اليميني في إسرائيل.

الوحدة العربية هي الحل:

هل لا تزال الوحدة العربية ممكنة؟ إنها ممكنة لأنها ضرورية، وبالتالي فهي ضرورية لأنها ممكنة. وليس هذا من قبيل الدور الفاسد في المنطق، فالضرورة تخلق أسباب تحققها. لا أعني أنها تحقق نفسها

بنفسها، بل تدفع الوعي البشري إلى إدراك الواقع والتبصر في وسائل تغييره باتجاه تحقيق الضرورة.

وحين نتحدث عن الوحدة لا نحلم بقيام دولة موحدة ناجزة كالولايات المتحدة مثلاً. فقد بينت التجارب أن شعار الوحدة الفورية الشاملة يقصد به عرقلة التقارب بين قطرين عربيين متخاصمين. فبدلاً من حل المشاكل بينهما بطرق عملية وعقلانية يطرح أحد الطرفين الوحدة كحل نهائي لكل المشاكل، وبذلك يزيد مشكلة جديدة على المشاكل القديمة.

تلبية الضرورة الوحدوية لا تبدأ بكل الأقطار، وإنما بعنقدة مجموعات تسير في طريق تنسيق طويل لتخرج كل مجموعة من نفق التناسق إلى ساحة الموقف الموحد نتيجة تشابك العلاقات وتواشج المصالح وانعقاد الأواصر وتعالق المواقف وتداخل خطوط الفكر والمواصلات والاتصالات. لا بأس أن يستغرق العبور في نفق التنسيق خمسين عاماً. فتذليل الواقع لمقتضيات العقل يستهلك الكثير من الجهد والوقت، لكنه يفضي إلى الغاية المحددة. في حين أن السياسات العشوائية التي اتبعتها الأنظمة العربية في نصف القرن الماضي لم تتركنا حيث كنا من التجزئة والضعف بل خلقت تباعداً بين الشعوب واندماجاً بين النظام العربي والمركز الإمبريالي يصعب فك الارتباط فيه. المهم هو الثبات والمواظبة والاستمرار والمثابرة، أي عدم التراجع عن الهدف ولا خطوة واحدة. إن الاستفتاءات والخطب والانتخابات والمؤسسات التي تقيمها دول الاتحاد الأوروبي لا يقصد منها حيازة الشرعية فقط، بل إشعار الشعوب الأوروبية بأنها تساهم في مشروع سياسي - حضاري يؤثر على حياتها ويقرر لها مصيراً آخر مختلفاً عن مصير الدولة القومية الذي

مارسته هذه الشعوب منذ القرن الثامن عشر. إن تربية الشعوب على ممارسة العمل الوحدوي ومناقشة المبدأ الوحدوي والمساهمة في كل خطوة وحدوية إقرار من الأنظمة الأوروبية بأن العمل الوحدوي عمل شعبي بامتياز، فهو ليس وقفاً على الدول وليس حكراً لحزب واحد وحيد يحتكر الحقيقة ويصادر إرادة الشعب ويشل عزيمته. فقد حاول نابليون وحاول هتلر توحيد أوروبا بإرادة زعيم أوحد وحزب واحد، كما حاول ذلك ستالين بدرجة أقل. وقد وجدت دول أوروبا أن الولايات المتحدة تستفردها وتتحكم بمصالحها، فخرجت من هذا المأزق بعمل وحدوي مستمر منذ نصف قرن ولا يقبل التراجع أو التنازل.

هذا هو الفرق بين وعي التقدم ووعي التخلف. وعي التقدم هو وعي بتقرير المصير ومعرفة بإيجاد الوسائل لتحقيقه، فهو وعي يعرف به الإنسان ما يريد ويوفر له الإرادة اللازمة. أما وعي التخلف فهو وعي يعرف ما لا يريد. وليس يعرف ما يريد. يعرف أنه لا يريد الاستعمار، مثلاً، فحاربه بكل الوسائل وانتصر عليه فماذا كانت النتيجة؟ رحل الاستعمار وانتصرنا، لكن الأنظمة العربية لم تعرف ماذا تفعل باستقلالاتها، وبعد عبث عربي دام نصف قرن سقطت الدول العربية كرة أخرى صريعة الاستعمار وفقدت استقلالاتها بصور مختلفة: حصار، مديونية، قواعد عسكرية، الحاجة الماسة إلى المساعدات العسكرية والغذائية، حروب أهلية، حروب حدودية... إلخ. وعي التخلف أعمى النظم السياسية العربية عن إدراك بديهة أن الاستقلال ليس هدفاً لذاته بل هو وسيلة لتقرير مصير عربي موحد ومختلف عما رسمه لنا العثمانيون والفرنسيون والإنكليز ثم الأميركان والصهاينة. فهؤلاء يصورون الوحدة العربية بصورة العبث والمستحيل وأخيلة الشعراء،

والنكتة البائخة التي تدفع إلى الابتسام، طبعاً ليس هذا التصوير المغرض صحيحاً، لكن الجانب المؤذي فيه أن الواقع العربي ومسار السياسات العربية يؤيدانه. السبب في ذلك هو وعي التخلف: الوعي الذي يعرف ما لا يريد وليس يعرف ما يريد. لذلك فإن العمل الوحدوي أحد الدلالات على انتقال النخب العربية من وعي التخلف إلى وعي التقدم.

الكتاب الثالث:

الإسلام السياسي في الممارسة

١

حول بعض إشكالات الديموقراطية والشورى(*)

الديموقراطية:

الحديث عن الديموقراطية والشورى حديث استدلال على غائب بحاضر. فالديموقراطية الغربية حاضرة بكل مؤسساتها من برلمان منتخب وحكومة تحوز ثقته وأحزاب وهيئات رقابية وتشريعية وسلطات ثلاث متمايزة متعاونة، كل ذلك نما في أحقاب متطاولة منذ أجبر النبلاء والتجار في إنكلترا الملك جون على إصدار وثيقة الماغنا كارتا Magna charta عام ١٢١٥ ثم تعزز ذلك عبر الثورتين الإنكليزية والفرنسية، وبيان استقلال الولايات المتحدة والحرب الأهلية التي أعقبت الاستقلال. كما أن الثورة الروسية في مطلع القرن العشرين أضافت بعداً اقتصادياً إلى الحقوق السياسية التي نصت على سيادة الشعب وأنه مصدر السلطات، وحقه في انتخاب ممثلين عنه بصورة حرة، وفصل السلطات والحريات العامة (التعبير، الصحافة، تكوين النقابات، تعددية الأحزاب). وبعد الحرب العالمية الثانية زادت ضغوط الرأي العام والنقابات والأحزاب المنظمة القوية، وعديد الجماعات الأخرى المنظمة من أجل الحصول على توازن جديد إلى التدخل الفعّال في

الحياة الاقتصادية والاجتماعية، مما جعل النظام الديموقراطي في الغرب نفسه يتجاوز مرحلة الحريات الشكلية المتمثلة في إعلانات حقوق الإنسان وسيادة الشعب والبرلمانات والانتخابات وحق الأغلبية في أن تقود وحق الأقلية في أن تعارض وتتحول إلى أغلبية بحكم (التداول)، لينتهي إلى جوهر يتمثّل في نظام من التواصل بين جماهير المواطنين وبين المنظّمات الحاكمة، نظام يبيح للجماهير أن تنادي، وللدولة أن تجيب. نظام يمكّن الجماهير من التأثير الفعّال والمشاركة في إدارة الشؤون العامة والتحكّم في صنع مصيرها بحق، لا مجرد انتخاب ممثلين عنها، وذلك يقتضي التوفّر المستمر على الأدوات الضرورية لتلك المشاركة، من ضمانات اقتصادية واجتماعية هي ملك الشعب، ومعطيات إعلامية صادقة متجدّدة حول سير المؤسسات العامة وأدوات إعلامية حرّة[1].

أما المفكر الإسلامي مالك بن نبي فقد ذهب أبعد من ذلك في تحديد جوهر النظام الديموقراطي، على أنه مشروع تربوي للشعب كافة على الصعيد النفسي والأخلاقي والاجتماعي والسياسي، فليست الديموقراطية مجرد عملية نقل السلطة إلى الجماهير والإعلان عن أن شعباً هو بموجب نص دستوري قد غدا صاحب السيادة، ففي إنكلترا ليس النص الدستوري ـ وهو نسبياً غير موجود ـ هو الذي يضمن حقوق وحريات الشعب الإنكليزي، ولكن العقلية البريطانية نفسها هي ذلك الضامن للديموقراطية[2].

ويغوص علاّمتنا المغربي مالك، حفيد ابن خلدون، في ثنايا النهضة الأوروبية متتبعاً جذور الإحساس الديموقراطي الذي تفجّر في الإعلان الشهير لحقوق الإنسان في الولايات المتحدة الأميركية، وكان تتويجاً روحياً وسياسياً للثورة الفرنسية، فيجد جذور ذلك الإحساس منغرسة في حركة الإصلاح الديني والنهضة اللتين

شكّلتا العنصر الأساسي الثقافي في شخصية الإنسان الأوروبي في مجال الروح والفن والعقل، لقد شكّل كل ذلك المذهب الإنساني بما قدمه من تقدير معين للإنسان المواطن[٣].

وخلاصة كل ذلك أن النظام الديموقراطي شكل ومضمون. شكل يتمثّل في إعلان مبدأ سيادة الشعب، وأنه مصدر كل سلطة، وهي سيادة يمارسها عبر جملة من التقنيات الدستورية التي تختلف في جزئياتها بين نظام وآخر. وتكاد تتفق على مبادئ المساواة والانتخاب وفصل السلطات والتعددية السياسية وحريات التعبير والتجمع وتكوين النقابات والإقرار للأغلبية بالتقرير والحكم، وللأقلية بحق المعارضة من أجل التداول، وانتهى تطورها إلى الإقرار للمواطن بجملة من الضمانات الاجتماعية.

أما مضمون النظام الديموقراطي فهو الاعتراف بقيمة ذاتية للإنسان يكتسب بمقتضاها جملة من الحقوق الفعلية تضمن كرامته وحقه في المشاركة الفعّالة في إدارة الشؤون العامة، والقدرة على الضغط على الحاكمين والتأثير فيهم من خلال ما يمتلكه من أدوات المشاركة والضغط والتأثير في صنع المصير، والأمن من التعسف والاستبداد، إنه حرية المحكومين في اختيار حكومتهم[٤] وتبعيتها لهم. ولا شك أن أفضل الأنظمة على الإطلاق، ذلك الذي ينبني على الاعتراف بكرامة الإنسان ويتوفر على جملة من التقنيات التنظيمية والتربوية تكفل تلك الكرامة وتقدم ضمانات ضد الجور، وتهيّئ المناخ الضروري لتفتح ملكات الإنسان وترقيه ومشاركته في صنع مصيره، فتتضاءل حتى تختفي أو تكاد الهوّة بين الحاكمين والمحكومين على الصعيد السياسي والاقتصادي والثقافي، ويغدو الحاكم بحق خادماً للشعب من الناحية القانونية وفرداً عادياً من

أفراد العائلة الاجتماعية هو فيها الأخ الأكبر أو الأب أو الولي. إن المشاركة على الصعيد الاجتماعي والسياسي، هي جوهر المثال الذي يرنو إليه النموذج الديموقراطي وليس التمثيل. إن المثل الأعلى للديموقراطية أن يصبح المحكومون حاكمين ليحققوا لأنفسهم بأنفسهم ما يتوقون إليه من أهداف وغايات[٥]. ولا شك أن حجم المشاركة الشعبية في إدارة الشؤون العامة مقياس رئيسي في الحكم على مدى ديموقراطية نظام ما، فبقدر ارتفاع تلك النسبة يقرب النظام من مثاله.

الشورى:

التشريع الإسلامي في الأصل صادر عن الله في القرآن وعن الرسول في السنة. وبعد وفاة الرسول صار الإجماع مصدراً متجدداً للتشريع، مما يفسر بأن الأمة مصدر السلطات. أما المشاركون في التشريع فهم العلماء المجتهدون في الشريعة في حدود الكتاب والسنة. فهم لا يأتون عن طريق الانتخاب بل عن طريق المدارسة والممارسة. فالإجماع صادر عن نخب الأمة، وليس للخليفة عليه سلطان. فالسيادة لله وقد فوضها للأمة.

شروط المجتهد: العلم بالقرآن، والحديث، وعلم الأصول واللغة العربية، وأن يكون عدلاً غير فاسق ولا ملحد.

حكم الإجماع قابل للتعديل والإلغاء، بخلاف الكتاب والسنة فهو يسد حاجات الأمة إلى أحكام جديدة. قال الرسول:

«إن الله أجار أمتي أن تجتمع على ضلالة» وقال: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن».

«ولكن فقهاءنا لم يصلوا إلى مرحلة تنظيم الهيئة التي تتولى الإجماع في صورة مجلس للحوار والتشاور» (٧٩) (سنهوري).

ويظهر أن نظرية الإجماع كانت في مستوى فكري يرتفع بكثير عن الحالة الفكرية التي كانت تسود المجتمع الإسلامي. مما أدى إلى عدم تنظيمه بصورة عملية دائمة في العصور التي ظهر فيها.

اشترط في الخليفة العلم والحكمة والشجاعة. لكن العلماء الذين فرضوا هذه الشروط لم ينظموا أية رقابة على أعماله. فالتشديد كان على الهيئة الناخبة من «أهل الحل والعقد» أي تتوافر فيهم صفتا العدالة والعلم. فإذا اجتمعوا صوتوا بالأغلبية أو بالإجماع لواحد منهم. فيكون انتخاب الخليفة على مرحلتين، الأولى يتم فيها انتخاب أو تعيين أصحاب الحل والعقد، وفي المرحلة الثانية ينتخبون من بينهم خليفة. هذا هو القول في نظام الخلافة الشرعية الصحيحة، أما الخلافة الناقصة فتكون بالاستيلاء واغتصاب السلطة. هذا مع جواز انتخاب المفضول في وجود الأفضل. ولا تتم شرعية الاختيار إلا بالبيعة العامة. كذلك يحق للخليفة أن يستخلف من يرى توافر الشروط فيه فيرشحه ويأخذ له البيعة من أهل الحل والعقد. فإذا عين الخليفة مستخلفاً لا يجوز له عزله لأن المستخلف لا يجوز استعفاؤه ولا إعفاؤه بعد أن التزمت الأمة بمبايعته على ولاية عامة بتفويض أمورها الدنيوية إليه. مما يعني أن ولاية الخليفة على المسلمين لا تحتوي على أية سلطة روحية، وإن كان ملزماً بتطبيق الشريعة على كتاب الله وسنة رسوله في سبيل حماية العقيدة في الداخل والخارج.

إشكالات العلاقة بين الديموقراطية والشورى

العلاقة بينهما علاقة مشابهة ظاهرية هي علاقة أشواق الإنسان إلى المشاركة في أمور مجتمعة باعتباره مخلوقاً سياسياً ـ اجتماعياً يحب أن يكون حراً ومنضبطاً مع حريات الآخرين وتطلعاتهم.

أما في العمق فالاختلاف في أصل التشريع يمثل فجوة لا يمكن ردمها لا بالتوفيق ولا بالتلفيق.

فالشرع والشريعة والتشريع في الإسلام من الله تعالى وحده. وليس للإنسان إلا طاعته، ولا تكون حكومة المجتمع إسلامية إلا إذا طبّقته. إن مهمة الخليفة تنحصر في حماية الدين وإقامة الشرع. على أن الفقهاء يفرقون بين الشرع الابتدائي حيث «لا حكم إلا لله» مالك الملك، وبين الشرع الابتنائي «تنظيماً لدائرة المباح وللأحكام الظنية في إطار الأحكام القطعية والمقاصد الشرعية» وهو من حق ولي الأمر وأهل الشورى والاجتهاد بما فيهم أصحاب الاختصاصات الطبية والاجتماعية والاقتصادية والعسكرية والمالية. فالشرع يقدم الإطار العام ثم يترك الرأي والتنفيذ لأولي الأمر.

في حين أن الفكرة الأساس في الديموقراطية هي حق الإنسان في التشريع لنفسه دون رجوع إلى سلطة فكرية خارجية. وهذا هو جوهر الثورة على سلطة أرسطوطاليس وسلطة الكنيسة والبابوات وسلطة الملوك الإلهية المقدسة وسلطة النبلاء الوراثية. وقد عملت العلوم الحديثة من كوبرنيكوس إلى نيوتن على تهديم سلطة أرسطو العلمية ودحضت سلطة الكنيسة العلمية أولاً ثم السياسية والاقتصادية والأخلاقية.

إن الشيخ راشد الغنوشي في تغنيه بالديموقراطية وأن مضمونها «الاعتراف بقيمة ذاتية للإنسان» يغفل عن عمد قضية الفرق بين حق الإنسان في التشريع لنفسه وبين قضية أن حق التشريع الابتدائي هو لله وحده. وأقول إنه أغفلها عن عمد لأنه لا يعقل من علامة متبحّر في القانون المدني والدولي وفي الشريعة الإسلامية، أن تفوته هذه المسألة الجوهرية.

ولكن كل مذهب سياسي له مفكروه الذين وضعوا إطاره الفكري ونصوصه الناظمة للتشريع بمقتضاها.

وينبغي التذكير بأن الغربيين ذهبوا بعيداً في استغلال حق الإنسان في التشريع لنفسه؛ فقد قام التشريع المدني بعد الثورة الفرنسية على مبدأين: العلمانية والديموقراطية. والعلمانية ليست مسألة تقتصر على فصل الدين عن الدولة بل تتضمن حق التشريع وحرية العبادة وحرية المعتقد خارج أي دين أو مذهب. فقد نصبت الجمعية الفرنسية ـ بعد الثورة ـ راقصة على أنها «إلهة»! كذلك ألغت الثورة البولشفية في سنواتها الأولى قوانين الزواج والأسرة، ثم عادت عن ذلك. وأخيراً شرع للشاذين واللواطيين والسحاقيات أن يتزوج بعضهم من بعض. فما دام للإنسان حق أن يشرع لنفسه بمقتضى حريته، فالقاعدة أن ما يتوافق عليه الناس في مجتمعهم أمر مشروع ينبغي تقنينه بقانون. ويبدو أن بعض الكنائس ذات المذاهب الخاصة سلمت بذلك الأمر، حتى صار الكاهن ـ وليس مسجل عقد الزواج المدني ـ يعقد قران رجل على رجل أو أنثى على أنثى، بل ثمة زيجات جماعية من ستة أزواج وست زوجات. وعلى ذلك فليس لحرية الإنسان حدود إذا توافقت مع رضى المجتمع، وبالتالي فليس لحقه في التشريع حدود. المهم أن المجتمع يجابه مشكلاته ويقننها باستمرار دون مواربة ولا نفاق.

الديموقراطية والتشريع البنائي

ومع ذلك، وبما أن الشريعة الإسلامية عبادات ومعاملات، فإن التشريع في المعاملات مسموح، بل مطلوب، بل واجب. كما أن كل مذهب سياسي له مفكروه الذين وضعوا إطاره الفكري ونصوصه الناظمة لكي يتم التشريع بمقتضاها.

فمبادئ الليبيرالية والديموقراطية في نصوص مفكري الأنوار والثورتين الفرنسية والأميركية ـ وقبلهما الإنكليزية طبعاً، ونصوص المذهب الشيوعي الناظمة تجد أصولها في كتابة فلاسفتها، وهكذا الشأن في كل مذهب.

وبناء على ذلك يحق لنا أن نعتبر الكتاب والسنة إطاراً نظرياً ونصوصاً ومبادئ ناظمة لمذهب إسلامي في الديموقراطية، لديموقراطية إسلامية تقوم على مبدأ الشورى. وسوف نترك الكلام في هذا الأمر للعلامة السنهوري. فهو يبدأ بتقرير مسؤولية الخليفة مسؤولية مطلقة عن أعماله:

ـ من وجهة النظر الدينية فإن الخليفة مسؤول أمام الله عن جميع أعماله، هذه المسؤولية كبيرة لأن الواجبات المفروضة عليه تشمل كل مصالح المسلمين الجوهرية (ص ٢٢٣) ثم ينعطف ليقول إن هذه المسؤولة مقيدة بالشورى: ولكن الفقه الإسلامي في هذه المسألة الخطيرة لا يكتفي بتقرير المبدأ أو إعلانه، بل إنه أحاط هذا المبدأ الأخلاقي بقواعد قانونية لضمان تنفيذه، وبمقتضاها يكون للأمة الحق في ممارسة الشورى للحكام والرقابة على أعمالهم.

وبعد ذلك يبحث في مبدأ الشورى من الناحيتين النظرية والفقهية:

- يجب أن نشير هنا أولاً أنه في نطاق التشريع فإن الأمة لا تمارس فقط حق الشورى للحكام، بل إن لها الحق في أن تشرع قواعد ملزمة عن طريق الإجماع.
- أما في ما يتعلق بالاختصاصات الخاصة بالحكومة في نطاق السلطة التنفيذية فإن على الحكومة ـ وهذا التزام قانوني ـ قبل اتخاذ القرارات في المسائل الهامة أن تستشير الأمة ممثلة في «أهل الحل والعقد» الذين لهم الحق بل عليهم التزام بتقديم

المشورة والنصح، أساس هذا المبدأ وهو الشورى موجود بالقرآن والحديث وإجماع الخلفاء الأربعة الأوائل.

- قال تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر﴾ وقال أيضاً في وصف المؤمنين ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ وقال مخاطباً رسوله(ص) ﴿وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله﴾.

مما لا جدال فيه إذن أن الحاكم ملتزم شرعاً بالشورى، ولكن هل يلزم باتباع الرأي الذي يشار عليه به؟ بالبحث عن الإجابة لهذا السؤال في سيرة الرسول والخلفاء الأوائل الأربعة نجد أنهم كانوا يلتزمون بالنصائح الموجهة لهم من المسلمين دائماً تقريباً. في الحالات النادرة التي لم يأخذوا فيها بتلك الآراء، كان هناك سبب هام يؤيد موقف الخليفة المستقل، مثال أن أبا بكر حين أصر على قراره في محاربة المرتدين مخالفاً بذلك رأي عمر وبعض الصحابة، فإنه قد برر هذا القرار بحجة شرعية قوية. ولم تلبث الحوادث أن أكدت صواب رأيه.

وينتهي السنهوري، بعد مناقشة نظرية مدعمة بالأسانيد عن سلوك الخلفاء الراشدين ومواقفهم إزاء الشورى بقوله: «يمكننا إذن أن نجيب عن السؤال بالطريقة الآتية: أن الأصل هو أن يكون الخليفة ملتزماً باتباع النصح الموجه من المسلمين إلا إذا كان لديه سبب خطير يدعوه لمخالفته ليتخذ قراراً يتحمل وحده المسؤولية عنه مخالفاً النصح الموجه له. كما أن من الواضح أن رأي الأقلية لا يقيد الخليفة إلا في الحالات التي يرى الخليفة أنه من الحكمة اتباعه».

أما الشيخ راشد الغنوشي فيرفض، ابتداء، أن يكون الخليفة حاكماً مطلقاً، حتى لو كان مجتهداً. ويقدم ثلاث حجج:

١ ـ «أما كون ولي الأمر مجتهداً فليس يعطي لاجتهاده أفضلية، من وجهة نظر الحق، على اجتهادات غيره. فبأي سند يُرَجّح رأي حاكم فرد على رأي جمهرة من العلماء المجتهدين يتداولون الأمر بينهم في مجلس الشورى، وهل يمكن أن تغيب عنا اليوم استحالة توافر صفة المجتهد المطلق في الأمور كلها للحاكم الفرد؟ وهل يمكن أن تضع الأمة مصيرها كله في يد حاكم فرد يعتمد على اجتهاده في الأحكام ويملك أن يضرب عرض الحائط باجتهاد الكثرة من العلماء المختارين وممثلي الشعب في مجلس الشورى».

٢ ـ هذا فضلاً عن أن المسائل المطروحة على بساط البحث ليست دائماً مسائل شرعية بالمعنى الديني حتى يقتصر البحث فيها على علماء الشريعة، بقطع النظر عن مدى إلزامية اجتهاداتهم للحاكم، هذا إذا استشارهم أصلاً.. ففي مباحث السلم والحرب والتنمية والتنظيم الإداري والسياسي والصحي، مسائل كثيرة هي من أمور دنيا الناس ليس مؤهلاً لإبداء الرأي فيها، فضلاً عن أن الإصابة غير ممكنة إلا مع طوائف محددة من أهل الاختصاص.

٣ ـ يفسر لفظة الشورى في الآية ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ وفي الآية ﴿وشاورهم في الأمر﴾ بمعنى المشاركة الفعلية وليس مجرد إبداء الرأي.

«وقد دلت «سورة طه» على أن معنى المشاورة في الأمر: المشاركة فيه، يؤخذ ذلك من دعاء موسى ربه أن يجعل له وزيراً من أهله يشاركه في الأمر ﴿واجعل لي وزيراً من أهلي هارون أخي أشدد به أزري وأشركه في أمري﴾. فإذا جاز

ذلك في الصحبة فهي في الإمامة أوكد» (ص ١١٨ - ١١٩).

بل إن الغنوشي يعطي للإجماع بعداً ميتافيزيقياً يربط إرادة الأرض بالسماء ويعيد المعدن البشري إلى سنخه الإلهي. ومناقشته تبلغ من القوة حداً دفعني إلى الاقتصار على تحليله للبعد الميتافيزيقي للإجماع على اعتبار أن الجانب الفقهي شرحه السنهوري.

قال الغنوشي:

«الأمة» مصدر التشريع:

وطالما نحن بصدد البعد التشريعي للشورى، فقد اتضح لنا أنه ولئن كان التشريع الأصلي في الإسلام هو لإرادة الله كما تجلّت في نصّ الوحي كتاباً وسنّة، فإن للأمة مشاركة فعّالة في ذلك، ذلك أن قصد الخلود لهذه الشريعة الخاتمة اقتضى اقتصار نص الوحي على تقرير المبادئ العامة المنظمة للعلاقات البشرية والاقتصاد في التفاصيل والجزئيات، عدا مواطن قليلة كالنص على عقوبات بعض الجرائم الكبرى وبعض المسائل المتعلقة بالأسرة ممّا له مساهمة في وضع الإطار العام للمجتمع الإسلامي، تاركة ملء تفاصيل ذلك الإطار لجهد الأمة التشريعي المتطور مع الزمن، وهو جهد معتبر، كيف لا وقد عُدَّ إجماع الأمّة مصدراً من مصادر الشريعة، مجاوراً مصدر الوحي، مما له دلالة بالغة على أن الأمّة المهتدية بهدي الله تقتبس من نوره ما يقيها الضلال الجمعي. فرغم النقص الطبيعي والدائم في طبيعة العلم الإنساني «كل ابن آدم خطّاء»، كما ورد في الحديث، فإن كدح الأمة في طريق الله يهبها عصمة من الضلال الجمعي ويصبغ الأرض بصبغة السماء، ويرتفع بالنسبي إلى مصاف المطلق.

إن الإجماع في الشريعة الإسلامية تكريم للإنسان أياً كان، واعتراف برشده وقوامته على نفسه، وإن أمدته بأمداد النصح والتوجيه» (ص ١١٩).

فالحاكمية لله، أي أن السيادة التي تملك سلطة التشريع هي للكتاب والسنة ثم للإجماع على اعتبار أن «الأمة هي التي تفهم الكتاب والسنّة وتعمل بهما وتنظر في أحوالها لترى مواضع التطبيق ومواضع الوقف والتعديل، وتقر الإمام على ما يأمر به من أحكام أو تأباه، وقد أوقف الفاروق حدَّ السرقة في عام المجاعة.

إن الشريعة ليست نصوصاً جامدة، ولا هي مصوغة في صيغ نهائية، وليست أيضاً مدونة قانونية بحيث وضعت لكل فعل وحالة حكماً، وإنما المجال لا يزال فسيحاً للتفسير والتحديد والإضافة والتجديد عن طريق استخدام العقل الفردي والجماعي «الاجتهاد».

والإجماع والاجتهاد نوعان: ما يتعلق بأمور الدين فهو للفقهاء، وما يتعلق بأمور الدنيا فهو لأصحاب الاختصاص يجتهدون من ضمن مقاصد الشريعة، ويكون من بينهم أفراد غير مسلمين من أقليات اندمجت في المجتمع العربي ووالت أهدافه. أما المرأة المسلمة فيعطيها الغنوشي مشاركة تامة ومساواة شاملة مع الرجل ما عدا الولاية العظمى:

الخلاصة: أنه ليس في الإسلام ما يبرر إقصاء نصف المجتمع الإسلامي عن دائرة المشاركة والفعل في الشؤون العامة.. بل إن ذلك من الظلم للإسلام ولأمته قبل أن يكون ظلماً للمرأة ذاتها.. لأنه على قدر ما تنمو مشاركة المرأة في الحياة العامة، على قدر ما يزداد وعيها العالم وقدرتها على السيطرة عليه، وأنه لا سبيل إلى

ذلك من غير إزالة العوائق الفكرية والعملية من طريق مشاركتها في الشؤون العامة.

عدم تشكيل مجلس الشورى

أ ـ ما أن نغادر مجال المبادئ النظرية في فقه الشورى حتى نشفي على فراغ تحاول الاجتهادات والاقتباسات التاريخية والمقايسات المعاصرة أن تملأه. فهل أهل الشورى في الإسلام هم الهيئة البرلمانية في النظام الديموقراطي؟ هذا ما يميل إليه الباحثون من مطلع القرن الماضي إلى اليوم. ولكن لا شيء يمنع من أن يقوم شيخ سلفي فينكر ذلك بدعوى أن أهل السابقة في الإسلام لم يعرفوا برلماناً ولا رقابة على الحكومة أو على تصرفات الحاكم. إن شعار «لا حاكمية إلا لله» يعادل قولهم «لا ديموقراطية في الإسلام». هذا يعني أن قضية الشورى = حياة برلمانية غير مبتوت بها إلى اليوم. والسبب أنها تتعلق بقضية أعظم، وهي هل أن الدولة العتيدة في المجتمع العربي ـ الإسلامي الموحد دولة دينية أم دولة إسلامية فقط؟ فالدولة الدينية يحكمها رجال الدين حصراً، كما في إيران. أما الدولة الإسلامية فهي التي تخضع مبادئها للشريعة ويحكمها مدنيون. ولا عبرة للقول بأن الإسلام يخلو من الكهنوت. فرجال الدين على مدى التاريخ لهم سلطة مستمدة من معرفتهم بالدين.. وهي سلطة تضمر وتكبر بحسب شرعية الحاكم وقوته أو لا شرعيته وضعفه.

ب ـ استمر حكم الخلفاء الراشدين قرابة ثلاثين عاماً (من ٦٣٢م إلى ٦٦٠ ـ ٦٦١م) ثم انقلب الحكم وراثياً إلى سنة ١٩٢٤ حين أعلن أتاتورك الجمهورية التركية وإلغاء الخلافة.

ثلاثون عاماً من الشورى مقابل ألف وثلاثمائة عام من

الاستبداد الديني ـ السياسي. فهل تاريخنا غير إسلامي؟ أم أن هذا هو الإسلام في واقعه التاريخي ـ السياسي؟ ولماذا لم تظهر جزر في هذه الفجوة الهائلة تقرب ذلك المدى الواسع بين المثال الراشدي والواقع السلطاني؟

جوهر القضية، في نظري، أن الإسلام دين أرقى بكثير من المسلمين.

فالمسيرة الحضارية للأمة العربية والشعوب الإسلامية مسيرة هابطة على طول الخط. فقد حكم العرب، أمويون وعباسيون، زهاء قرنين ٦٦١ ـ ٨٥٠م. وبعدها تغلّب الأتراك على الخلافة، وفيما كان العرب شعباً منتجاً للحضارة والثقافة قبل الإسلام وبعده، كان الأتراك قبائل همجية وصفهم الجاحظ بأنهم «بدو العجم». فقد شبّ المعتصم على الحرب بين الفرس والعرب، ورأى الأمين محاصراً في بغداد ومذبوحاً. فحلّ المعتصم الجيش العربي وأسس في مكانه جيشاً تركياً ما لبث خلال ثلاثين عاماً أن قتل الخليفة المتوكل وسيطر على الدولة. لقد دمّر البرابرة الأتراك مؤسسات السلطة: الخلافة والجيش والمبدأ السياسي في وحدة الخلافة وحرمتها ورسالتها في بناء المجتمع العربي وإرساء اللحمة الاجتماعية بين قبائله، وبين العرب والشعوب المسلمة. وهكذا هبطت همجية العساكر الأتراك بالمجتمع العربي إلى ما دون مستوى الاجتماع المديني لكي يتاح لها أن تتحكم فيه وتتغلغل في نسيجه. بعد ثلاثة قرون من الفوضى التركية توافدت قطعان الصليبيين (١٠٩٨ ـ ١٢٩١م) وحين أشرفت الحركة الصليبية على الهزيمة حرض إينوسنت الرابع بابا روما، هولاكو ملك التتار ووعده بالمساعدة فهوجم العالم الإسلامي من الشرق

وسقطت بغداد وأحرقت عام ١٢٥٨. وقد حكم المماليك الأتراك والشراكسة لمدة ثلاثمائة عام ثم أعقبهم في الحكم آل عثمان لمدة أربعة قرون (١٥١٦ ـ ١٩١٨). ألف عام من السيطرة التركية طبعت الثقافة العربية التقليدية بطابع من الهجنة لا يمحى. ولهذا السبب نجدنا الآن لا نستسيغ قصيدة أو رسالة كتبت بعد القرن الخامس الهجري، باستثناء مقدمة ابن خلدون وكتابات العرب الأندلسيين.

حين اغتال الجنود الأتراك الخليفة المتوكل عام ٨٦١ واستولوا على السلطة، انقسمت الخلافة إلى عنصريها الرئيسيين: العنصر الديني الشرعي: فالخليفة عربي قرشي، إمام، ابن عم النبي؛ والعنصر الدنيوي: السلطة والحكم والجيش.

غير أن الفقهاء لعبوا دوراً كبيراً في تأثيل الملك للأتراك من مماليك وعثمانيين. فقد كان الرعب من الصليبيين، ثم التتار، عظيماً إلى درجة أن معاصري تلك الغزوات خافوا على الإسلام من الانقراض. فلجأ الفقهاء إلى رصيدهم الفقهي من فكر «التهدئة السياسية» عند السنة بتحريم التمرد على السلطان، باعتبار أن «الصبر ستين عاماً على حاكم ظالم خير من فتنة ساعة». ثم جاء الأشعري فأفتى بتحريم كل خروج على السلطان. ولما رأى الغزالي (١١١١م) تسلط الأتراك وهجوم الصليبيين أفتى بشرعية إمارة المتغلب، فلما سقطت بغداد أفتى ابن جماعة قاضي مصر (١٣٠٩ ـ ١٣٢٤) بشرعية المتغلب لأن المشرق العربي كان بين التتار والصليبيين، فلما جاء العثمانيون وجدوا طريق الشرعية مفتوحاً أمامهم بتحريم الثورة وشرعية المتغلب، فاستخدموا الدين وسيلة لإحكام قبضتهم على العرب خصوصاً أن باب الاجتهاد

مغلق وليس لهم مصلحة في فتحه من جديد خوفاً من المطالبة بأن يكون الخليفة قرشياً!!

ج ـ هذه المسيرة المتعرجة من الغزوات والسلالات والانقطاعات الحضارية والثقافية، والهجرات الغريبة والأقوام البدائية، والثقافات المتنوعة ـ أدت كلها إلى حكم فردي قبلي عسكري مقطوع الصلة بالسكان وثقافتهم ودينهم وحضارتهم.

إن تطور نظام الشورى إلى مؤسسات يحتاج إلى مجتمع متوازن متطور مزدهر. في حين أن المجتمع العربي اختل توازنه بهجرات البدو الأتراك، وانقطعت ثقافته عند الغزو الصليبي، وتوقف ازدهاره مع الغزو التتاري وسقوط بغداد. أما الحكم العثماني فلم يكن في مصلحته أن يؤسس نظاماً دائماً للشورى، إبان ازدهار الإمبراطورية وقوتها في القرنين السادس عشر والسابع عشر؛ كذلك لم يعد بالإمكان إنشاء مجلس شورى بعد أن ضعفت السلطنة أمام الغرب. وحين بدأت السلطنة بتحديث مؤسساتها في منتصف القرن التاسع عشر كان خوفها من يقظة العرب قد بلغ أقصاه، بحيث صارت تتنازل لفرنسا وإنكلترا عن البلاد العربية لكي تأخذ موافقتهما على استقلال السلطنة التي كانت ترى فيهما حليفاً يعاونها على حكم العرب ومنع ثورتهم واستقلالهم.

لو..؟!

كل الذين درسوا نظام الشورى وقابليته للتطور والتحديث ثم قابلوه بألف عام من الظلم والطغيان والاستبداد.. كل هؤلاء يختمون دراساتهم بـ«لو» كبيرة حسيرة.

فيقول الأستاذ عبد الوهاب خلاف مقارناً بين الشورى والحياة البرلمانية:

«يتولى السلطة التشريعية في الحكومات الدستورية الحاضرة أعضاء المجالس النيابية فهم الذين يقومون بسن القوانين.. وأما في الدولة الإسلامية فالذي يتولى السلطة التشريعية هم المجتهدون وأهل الفتيا وسلطتهم لا تعدو أمرين. أما بالنسبة إلى ما فيه نص فعملهم تفهّم النص وبيان الحكم الذي يدل عليه، وأما بالنسبة إلى ما لا نص فيه فعملهم قياسه على ما فيه نص واستنباط حكمه بواسطة الاجتهاد وتخريج العلة وتحقيقها».

ثم يعود الباحث إلى التمني لو أن فكرة الشورى تطورت إلى مؤسسة:

«إن السلطة التشريعية لو أنها مع اعتمادها على القانون الأساسي الإلهي وضع لها نظام لانتخاب رجالها ممن تتوافر فيهم شرائط الاجتهاد وحُدِّد عددهم واختصاصهم والتزمت الدولة بآرائهم قضاء وتنفيذاً لكانت كأفضل سلطة تشريعية في حكومة دستورية ولكفت حاجات المسلمين في مختلف العصور. ولكن ترك أمر التشريع فوضى، فادّعى الاجتهاد من ليس أهلاً له، وتعذر تقنين السلطة التشريعية، واستحال اجتماعهم وتبادلهم الآراء. ولما وجد العلماء هذه الفوضى، اضطروا إلى تدبير علاج لها، ولكنهم عالجوها بسد باب الاجتهاد ووقف حركة التشريع فوقعوا في شرّ مما اتقوه، ونأى التشريع الإسلامي عن مصالح الناس وحاجاتهم.. والخير كله في اجتهاد الجماعة وتشريعهم، وهذا هو سبيل الصحابة ومن تبعهم»[٦].

ويذكّر الأستاذ خلاف بمجلس الشورى في قرطبة الأموية منوهاً بذلك التراث[٧].

يورد الشيخ راشد الغنوشي هذا النص ثم يعلق:

والأستاذ خلاف يلتقي مع كثير من علماء السياسة الشرعية المعاصرين حول الدعوة إلى استحداث صيغة تجسّد أصل الإجماع لممارسة الاجتهاد الجماعي تقوم بما تقوم به المجالس النيابية وتجسّد مفهوم السيادة أو السلطة العليا في الدولة الإسلامية، أي تكون لها كلمة الفصل في السياسات العامة والمصالح الكبرى للأمة في إطار سيادة الشريعة، ولكن كيف يوجد هذا المجلس؟ قطعاً ليس في الشريعة تحديد لصيغة معينة، فالأمر متروك لتطور الزمان، ولقد قصَّر المسلمون في ملء الفراغات التي تركها الشارع لهم حتى تحول الأمر إلى فوضى أدّت إلى تعطيل المقصد الشرعي أصلاً. ولقد اقتُرحت في العصر الحديث صيغ كثيرة لتأسيس هذا المجلس التشريعي، منها الانتخابات، ومنها التعيين من طرف رئيس الدولة، ومنها الحصول على رتبة علمية معينة[٨].

وبهذا التعليق ينضم الغنوشي إلى الذين يلومون السلف على غياب الشورى في الحكم والتاريخ العربي ـ الإسلامي. كما أنه يورد نصاً للمجاهد المغربي علال الفاسي يعالج فيه قضية الإجماع والشورى:

«لذلك فالحق أن الإجماع هو عبارة عن اتفاق هيئة شورى يعقدها الخليفة لتبين وجهة النظر في مسألة ما، فإذا اتفقت كلها على حكم شرعي فقد وقع الإجماع ووجب اتباعه في العمل، وإن جاز لمن لم يحضر من أهل الاجتهاد أن يبدي رأياً مخالفاً. ولكن العمل يجب أن يقع من طرف المسلمين بما اتفقت عليه الهيئة. والمؤسف أن المسلمين لم يتموا تنظيم الإجماع على الطريقة التي تقتضيها مبادئ

الشورى الإسلامية والتي هدى إليها النبي (ص). فقد روي عن علي (رضي الله عنه) قال: قلت يا رسول الله الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ولم تمضِ فيه منك سنّة. قال: اجمعوا له العالمين من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تمضوا فيه برأي واحد».

وحين يسترسل علال الفاسي في بحث القضية يقع في «لو»:

«ولكن الاستبداد السياسي الذي أصاب نظام الحكم الإسلامي هو الذي حوّل التطور في تنظيم الشورى إلى مجادلات فارغة في حجية الإجماع وإمكان وقوعه وعدم ذلك.

«ولو استمر المسلمون في سيرهم الطبيعي لتكونت من رجال الاجتهاد طائفة مخلصة قادرة بجانب كل خليفة من خلفاء المسلمين تشير عليه بما يجب أن يعمل وتقرر له الحكم في كل نازلة طبقاً لمقتضيات الاستنباط من الكتاب والسنّة... فهل تسمح ظروف الدول الإسلامية أن تجعل من أنظمتها الديموقراطية الحديثة سبيلاً لبعث الشورى الإسلامية وتحقيق معنى الإجماع»[٩].

وممن يأسفون لهذه الهفوات التاريخية العلامة السنهوري الذي يتساءل:

كيف يتعين أهل الشورى أي الأشخاص الذين يجب على الخليفة استشارتهم؟ من الواضح أنهم هم «أهل الحل والعقد» أو «أهل الشورى» ومعرفة هؤلاء تكون في نظرنا بالانتخاب كما أوضحنا ذلك من قبل بشأن طريقة اختيار الخليفة. أما إجراءات الشورى فتراعى فيها ظروف الزمان والمكان، ومما يؤسف له أن هذه الإجراءات لم تحظ باهتمام الفقهاء لأنهم لم يجدوا في السوابق التاريخية في عهد الصحابة الذي دام لفترة قصيرة في عهد الخلفاء

الأربعة الأوائل ما يمكن أن يكون أساساً لتنظيم دائم ومستقر للشورى.

غير أن السنهوري ينبهنا إلى أن هذه الشورى لا تشكل رقابة على الحكم، مع أنه يتمتع «بسلطة تقديرية واسعة ثم يقرر: «إن وسائل ممارسة الرقابة لم تكن منظمة بصورة دقيقة في ما يتعلق بإجراءات ممارستها» (ص ٢٢٨).

وهذا يعني أن أمام المسلمين عملاً كثيراً في إقامة مؤسسات تطور وتجسد المفهومات الإجرائية في ديننا العظيم. ولكن قبل كل شيء ينبغي إزالة التكفير عن المجتهدين.

٢

أمتان وعقلان:
انسحاب جامعة القاهرة

أوجد عهد محمد علي باشا وخلفائه، قبل الاحتلال الإنكليزي، جواً فكرياً نهضوياً في مصر تقبّل التفسيرات النضالية للإسلام عند جمال الدين الأفغاني وإصلاح الأزهر على يدي الشيخ محمد عبده (الذي نال لقب إمام من علماء الأزهر والسنة)، لكن الأزهر تحت الإصلاح رفض كتاب «في الشعر الجاهلي» لطه حسين الذي نال حماية المؤسستين المدنيتين الهامتين: الجامعة حيث استقال رئيسها لطفي السيد احتجاجاً على تدخل الأزهر في شؤونها، والأحزاب السياسية التي أجبرت الحكومة على رد اعتبار طه حسين وإبقائه في منصبه. هذه الهيئات ذاتها خذلت علي عبد الرازق بعد ذلك بسنوات في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» حيث نفى أن يكون نظام الخلافة أو أي نظام آخر مستقى من القرآن. وهذا الكتاب أكثر أصالة وأعمق فكراً وأبعد أثراً من كتاب طه حسين ومن كل ما كتبه المعاصرون في هذا الموضوع، ولولا أن الرجل يتحدر من أسرة ثرية عريقة لأذلته الفاقة بعد أن فصله الأزهر. وهذا يدل على أن المد التحديثي الذي أطلقه محمد علي قد انتهى أثره وبدأ مفعول الاحتلال والاستعمار

يكبل طاقات الشعب المصري. وفي العام ١٩٩٢، أي بعد ذلك بحوالي سبعين سنة، تقدم د. نصر حامد أبو زيد، وهو أستاذ مساعد في كلية الآداب بجامعة القاهرة، بنتاجه الفكري إلى اللجنة العلمية في الجامعة طالباً ترفيعه إلى درجة أستاذ. فألفت اللجنة العلمية لجنة قراءة من ثلاثة أساتذة هم د. علي مكي ود. عوني عبد الرؤوف ود. عبد الصبور شاهين لدراسة نتاج المرشح. وقد جاء تقريرا د. مكي ود. رؤوف مفعمين بالتقدير والإعجاب بنتاج المرشح وأوصيا بترفيعه إلى درجة أستاذ لكن القارئ الثالث، د. شاهين رأى في نتاج المرشح ما يشي بالإلحاد والكفر، ورفض ترقيته. فلما اجتمعت اللجنة العلمية لم تأخذ بمبدأ الأكثرية، بل تجاهلت رأي القارئين الموافقين وتبنت رأي د. شاهين بحرمان المرشح من الترقية. وبذلك فإن اللجنة العلمية تبنت ضمناً تهمة الإلحاد ضد المرشح. فما كان من أساتذة كلية الآداب إلا أن عقدوا اجتماعاً لمجلس الكلية وألفوا لجنة من الأساتذة الدكاترة مصطفى سويف، عبد العزيز حمودة، حسن حنفي، جابر عصفور لقراءة نتاج المرشح د. نصر حامد أبو زيد، وتقدمت هذه اللجنة بتقريرها إلى مجلس كلية الآداب وهو يتضمن تقديراً رفيعاً لجهود المرشح العلمية، وبناء عليه أوصى مجلس الكلية برفض تقرير اللجنة العلمية وبترقية المرشح إلى درجة أستاذ. رفع مجلس الكلية تقريره إلى مجلس الجامعة الذي اجتمع وقرر أن يتبنى تقرير اللجنة العلمية التي تحرم المرشح من الترقية وتتهمه بالإلحاد.

سوف أبدأ مناقشة الموضوع من زاوية شكلية تماماً، بعيداً عن الحرية المزعومة التي تكفل للباحث الجامعي أن يعالج أي موضوع ويبدي رأيه فيه. فأقول إن مجلس الجامعة كان بعيداً عن الحكمة في موقفه من هذه القضية لأن تهمة الإلحاد تهمة فضفاضة يمكن إطلاقها

بشكل عشوائي أو مغرض على كل من يتعرض لقضايا جدية في التراث والمعتقدات العامة ولذلك لم يؤخذ بها خلال تاريخ الإسلام كله، إلا عشرات من المفكرين ثم اختلف في أمرهم بدءاً ببشار بن برد إلى الحلاج فالسهروردي. فضلاً عن أنها ألحقت بكل من اشتغل بالفلسفة أو التحق بالصوفية أو قال بالتأويل لوجود ظاهر وباطن في النص الواحد. ولا يكاد تاريخ الأدب يعرف شاعراً ذا شأن إلا وردت في شعره عبارة يتجاوز فيها على الغيب والمقدس سواء في أقوال الشعراء اللاهين كأبي نواس وديك الجن الحمصي أو الجادين كالمتنبي والمعري. فإما أن معظم تراثنا ومبدعينا يقعون في نطاق الإلحاد أو أن هذا النطاق محدود ومقصور على أمور بعينها. والذي عليه الجمهور أن المسلم من نطق بالشهادتين ولم ينكر أركان الإسلام. ولنا سابقة حين غضب الرسول الكريم من خالد بن الوليد حين نمي إليه أن خالداً قتل مشركاً وهو ينطق بالشهادتين، فسأله لم قتله وهو يسلم فأجاب خالد:

ـ لقد أسلم خوفاً من السيف يا رسول الله.

فغضب النبي وقال له:

ـ هلا شققت عن قلبه؟

هذا الموقف الذي يتخذه صاحب الرسالة يعلّمنا أن لا حق لأحد في أن يقتحم ضمير خصمه، وأن يكتفي بالظاهر من أفعاله وأقواله.

سوف يقول مجلس جامعة القاهرة إنه انحاز إلى تقرير د. شاهين من ناحية رفض الترقية لضعف المستوى العلمي للأبحاث التي قدمها المرشح، ولم يأخذ بما في هذا التقرير من تكفير واتهام بالإلحاد.

وهذه الحجة تضيف الغباء إلى انعدام الحكمة. فتقرير د. شاهين لا

يتطرق إلى النواحي العلمية من قريب أو من بعيد. النواحي العلمية ناقشها الدكتوران مكي ورؤوف ثم أعاد مناقشتها تقرير لجنة مجلس كلية الآداب. أما تقرير د. شاهين الذي تبنته اللجنة العلمية ثم مجلس جامعة القاهرة فإنه ترصد مع سبق الإصرار وبسوء نية مبيتة تتعمد الإيقاع بالدكتور نصر حامد أبو زيد ولو بالافتراء والتحريف وتشويه أقواله وإطلاق أحكام الكفر والإلحاد جزافاً وبلا مناسبة ولا سياق. فجاء التقرير محشواً بعبارات الإدانة قبل المحاكمة، مثل قوله بأن بحثاً للمرشح «يمثل إساءة إلى القرآن ذاته» وبحثاً آخر «يكشف أيضاً عن خلل في الاعتقاد»، وقوله «إن الباحث وضع نفسه مرصاداً لكل مقولات الخطاب الديني حتى لو كلفه ذلك إنكار البديهيات أو إنكار ما علم من الدين بالضرورة».

الملاحظة الشكلية الثالثة أن موقف مجلس الجامعة يعرض حياة الجامعيين للخطر. فهو حين يسلمهم لافتراءات المفترين عليهم في دينهم يرفع عنهم كل حصانة واجبة لمفكر باحث من أن يتسلط عليه العامة والغوغاء من الذين ينقادون للتعصب على الإشاعة دون تدقيق ولا تحقق، بدليل ما نشرته صحيفة «هيرالد تريبيون» في عددها الصادر يوم الجمعة ١٩٩٣/٧/٢٣ بأن أحد المحامين الأصوليين بادر إلى رفع دعوى للتفريق بين د. نصر حامد أبو زيد وزوجته ابتهال يونس أستاذة الأدب الفرنسي في الجامعة، وذلك بدون علم الزوجين. والأساس الذي استندت إليه الدعوى أن امرأة مسلمة لا يحل لها أن تتزوج من «مرتد» عن الإسلام متهم في دينه. وقد نقل المراسل أيضاً أن د. أبو زيد تلقى تهديدات بالقتل مكتوبة. وعلى كل فإن قاضي المحكمة أجّل البت في القضية، انتظاراً لحكم جامعة الأزهر على الاتهام بالإلحاد الموجه ضد د. أبو زيد، فلما أصدرت الجامعة حكمها بأن الدكتور مرتد أصدر

القاضي حكمه بالتفريق بين الزوجة وزوجها. وقد انتقدت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان حركة القاضي هذه لأنها تعرض معتقدات د. أبو زيد لنقاش علني في جو يسوده التعصب الديني مما يعرض حياته للخطر.

الملاحظة الشكلية الرابعة أن مجلس الجامعة تبنى موقفاً سياسياً انحاز فيه إلى الأصوليين ضد كل المعترضين، فقد اتخذت اللجنة العلمية قرارها بأكثرية ٦/٧ أصوات فعارض مجلس كلية الآداب هذا القرار بالإجماع، وانسحب من مجلس الجامعة الدكتور سيد حامد النساج، علماً بأن تقريري عضوين من لجنة القراءة يعارضان تقرير التكفير الذي قدمه د. شاهين.

لقد أهمل مجلس الجامعة كل الدراسات والتقارير العلمية وانحاز إلى موقف سياسي ضد الدولة التي شكلته. وهذا من اللامعقول العربي الذي نعيشه في فترة انحطاطنا هذه. فكتابات د. أبو زيد لا علاقة لها بالدين في أصوله وأركانه، ولا تتعامل بالإلهيات ولا بالوحي ولا بالمعتقدات، لا تناقش الجبر والاختيار، ولا تذكر التوحيد والعدل، ولا تقارب الفرائض أو شؤون الآخرة من قيامه وحساب ثم مآل إلى جنة أو نار.. هذه الأمور قد يوجب الزلل فيها شبهة الإلحاد ـ مع قاعدة «أدرأوا الحدود بالشبهات». فالرجل اقتصر على مناقشة الإمام الشافعي.

وقد وقف مجلس الجامعة ضد فاعلية الفكر بما هو فكر يتأمل في عوامل تركيب المجتمع وأسباب حركته وتعطلها أو جمودها، والبحث عن العلل الفاعلة في تجدد خلايا المجتمع ودوافع الإبداع أو التحجر، وبذلك ألغى سبب وجود الجامعة بوصفها عنصر تنوير وتثوير وتغيير. جامعة القاهرة انحازت إلى التقليد والسلفية خلافاً

للغاية الأصلية من إيجادها، وصارت بذلك معقلاً من معاقل اللامعقول العربي. فتدعيم اللامعقول يتم بوسائل لامعقولة. إذ جاء في تقرير لجنة مجلس كلية الآداب «أن التقرير ينتزع مصطلحات الباحث من سياقها، ولا يتفهمها ضمن مجالاتها المعرفية المستخدمة فيها، أو يتعرف دلالتها الاصطلاحية المحددة بالعودة إلى إطارها المرجعي من مناهجها المعاصرة المعروفة لدى المتخصصين، فينتهي إلى نقيض المقصود من هذه المصطلحات ويسميها بما ليس منها. آية ذلك ما يستخدمه الباحث من مصطلحات «الفكر الديني» و«الخطاب الديني» و«النصوص الدينية»، فالمقصود بالفكر الديني في كتابات الباحث، هو الفهم البشري للدين وليس الدين في ذاته؛ والمقصود بمصطلح «الخطاب الديني» التعبير اللغوي عن طرائق الاجتهاد البشري في فهم الأديان وتأويلها تأويلاً يحقق مصالح البشرية. ولا فارق كبيراً بين «النص الديني» و«الخطاب الديني» في هذا السياق الاصطلاحي الذي يفيد من علوم اللغة المعاصرة (حيث أصل مصطلح «الخطاب» Discourse) ونظريات التفسير الحديثة (أو الهرمينوطيقا Hermeneutics، حرث الإطار المرجعي لاصطلاحي: التأويل والنص الديني). والمقصود باصطلاح «النص الديني» في مختلف جوانب الإنتاج هو النصوص البشرية الشارحة للنصوص الإلهية. ولأن التقرير [أي تقرير د. شاهين] يتجاهل الجوانب السياقية لهذه المصطلحات وأمثالها، فضلاً عن أطرها المرجعية في مجالاتها المعرفية ومصادرها المنهجية، فإنه ينتهي إلى أن الباحث يدعو إلى نبذ النصوص الدينية الإلهية. وهذا أمر لم يقع في كل كتابات الباحث الذي يكرر في إنتاجه تفرقته الحاسمة بين «الفكر الديني» من ناحية «والدين» من حيث مصدره الإلهي من ناحية أخرى، ويعلن دائماً أن تحليله ينصبّ على «الخطاب

الديني» من حيث هو فكر بشري، وأن دعوته إلى «نقد الخطاب الديني» (البشري) دعوة تهدف إلى تأكيد مكانة الدين في المجتمع الإنساني».

فإذا تركنا النواحي الشكلية وانتقلنا إلى المضمون وكيف نظر إليه القراء، فسأكتفي بمادة واحدة من ثلاث عشرة مادة قدمها المرشح. ومقالة «الإنسان الكامل في القرآن» منشورة باللغة الإنكليزية في مجلة جامعة «أوساكا» للدراسات الأجنبية ـ عدد ٧٧ لعام ١٩٨٨.

جاء في تقرير د. عوني عبد الرؤوف، عضو لجنة القراءة المنبثقة من اللجنة العلمية:

«تتلمس الدراسة بذور المفهوم الصوفي للإنسان الكامل في القرآن الكريم، معتمداً على التحليل النصي للآيات المتعلقة بخلق آدم. ثم يتحدث من خلال المفسرين حول مفهوم الخلافة، ودراسة العلاقة بين آدم والملائكة. ثم ينتقل إلى الحديث عن الإنسان والشر، ومناقشة الآيات عن إبليس وعصيانه للأمر الإلهي والصراع بين الخير والشر، وقصة ولدي آدم، مبيناً أن قتل أحد ولدي آدم لأخيه يمثل بداية اغتراب الإنسان عن ذاته وعن أخيه الإنسان، وأن هذا الاغتراب يمثل التمزق الحقيقي الذي يهدد الكمال الإنساني كما صاغه صوفية الإسلام. وفي نهاية الدراسة ينقل مفهوم الإنسان الكامل من دلالته الصوفية الدينية إلى الدلالة الاجتماعية الإنسانية.

والدراسة طريفة التناول، جيدة العرض. والقدرة على استخلاص الفكرة من النص جديرة بأن تحمد لصاحبها».

هذا هو التقرير العلمي الأول بنصه. أما التقرير العلمي الثاني الذي كتبه د. محمود علي مكي عضو القراءة في اللجنة العلمية فيمضي في التحليل والتقريظ شوطاً أبعد:

«في هذه الدراسة يحاول الباحث أن يتلمس في القرآن الكريم بذور المفهوم الصوفي للإنسان الكامل في فكر محيي الدين بن عربي، وكان المستشرقون قد درجوا على أن يجعلوا هذا المفهوم غريباً على الثقافة العربية الإسلامية، فردّوه إلى مصادر أجنبية يهودية أو مسيحية أو أفلاطونية حديثة، وربما كان ماسينيون هو الوحيد الذي رأى في القرآن المصدر الأول لمبادئ الفكر الصوفي». وبعد استعراض مضمون الدراسة يختتم التقرير بالقول: «وقد اقتضت هذه الدراسة منه أن ينعم النظر في النتاج الهائل لفكر ابن عربي ولما كتب حوله من دراسات كثيرة مقيماً بحثه على أساس منهجي قويم».

أما الأفكار التي احتواها عرض د. محمود علي مكي فتتعلق بما تناوله المرشح الباحث د. نصر حامد أبو زيد من «التحليل النصي للآيات القرآنية المتعلقة بخلق آدم، فكشف في تحليله عن تنبه المفسرين القدماء إلى أن خلق آدم قد تضمن العناصر الأربعة المكونة للعالم الطبيعي: الماء والهواء والتراب والنار، كما نص على ذلك الطبري في تفسيره (٢٣ ـ ٢٤) والفرق بين خلق العالم وخلق آدم في رأي ابن عربي هو أن الله تعالى خلق آدم بيديه (كما ورد في الآية ٧٥ من سورة ص) بينما خلق سواه بالأمر الإلهي «كن»، هذا إلى جانب خصيصة تميز بها آدم، وهي النفحة الإلهية التي منحته الحياة. وبهذا اجتمعت في شخص آدم الحقائق الطبيعية والإلهية، وهذا هو ما أهّله لخلافة الله تعالى في الأرض».

«ثم يناقش مسألة (الإنسان والشر)، فيقدم تفسيراً لعصيان إبليس السجود لآدم، فيرى أن هذه المعصية الظاهرة إنما هي طاعة في الباطن، إذ إنها هي التي أدت إلى نزول آدم إلى الأرض ليمارس

فيها خلافته، وكان إمهال الله لإبليس إطلاقاً لقوة الشر حتى تمارس فاعليتها في حسم اختيارات الإنسان: هل يختار جانبه المادي الطبيعي أم يظل محتفظاً بكماله الأصلي... وفي خاتمة الدراسة يحاول الباحث أن ينقل مفهوم الإنسان من دلالته الصوفية إلى الدلالة الاجتماعية الإنسانية أي إلى الوصول إلى الكمال الإنساني بتحرره من الضرورة الطبيعية ومن القهر الاجتماعي حتى يصبح حراً بمعنى الكلمة».

من هذا المستوى الرفيع في التحليل والتقويم نهبط فجأة إلى تقرير د. عبد الصبور شاهين، وقد جاء فيه بالحرف الواحد:

«الإنسان الكامل في القرآن. مقال باللغة الإنكليزية، ٢٢ صفحة.

«عن بذور المفهوم الصوفي للإنسان الكامل في القرآن. وقد أرفق الباحث بصورة المقال ملخصاً من صفحتين بالعربية. وهو يستقي صفات الكمال الإنساني من الفهم الصوفي لقصة الخلق. (نشاط ثقافي)».

هذا الكلام التافه غير المسؤول لم يعتبر المقال بحثاً علمياً نشر في مجلة محكمة، وإنما عده نشاطاً ثقافياً لا علاقة له بموضوع الاختصاص. وقد أهملت اللجنة «العلمية؟» التقريرين السابقين وتبنت هذا الرأي العامي. وقد علق تقرير لجنة القراءة في كلية الآداب على تقرير د. شاهين:

«يتناول التقرير هذا البحث الموثق من اثنتين وعشرين صفحة في سطرين لا ينبئان عن قراءة أصله الإنكليزي بالاعتماد على تلخيص عربي موجز له قدمه الباحث في أقل من صفحتين، مع ما قدم من تلخيص لإنتاجه. وكانت النتيجة أن حكم التقرير على البحث بأنه نشاط ثقافي. وهو حكم خاطئ شأنه شأن القول بأن البحث

«يستقي صفات الكمال الإنساني من الفهم الصوفي لقصة الخلق».
والواقع أن البحث دراسة دلالية لآيات القرآن التي تناولت الإنسان جسداً وروحاً، وتحليل لإنجازات المفسرين الطبري والزمخشري وسيد قطب لهذه الآيات، ثم بيان كيف أمكن للشروح القديمة للآيات أن تقدم للصوفية مادة استفادوا منها في تصوراتهم عن الإنسان الكامل».

هذا التقرير يأخذ الأمور على علاتها، فيكتفي بتقرير أن د. شاهين لم يقرأ المقال في أصله الإنكليزي. وأنا أعتقد أنه قرأه وعرف قيمته ثم أنكرها لأنه لا يريد أن يعترف بأية مزية علمية في نتاج د. نصر حامد أبو زيد. والدكتور شاهين في هذا الكذب الصريح والصراح معاً منسجم مع نفسه وموقفه ومعتقده. فهو إذا سلم بالميزة العلمية للبحث يكون قد سلم بمبدأ الحق في مراجعة التراث وتحكيم العقل فيه وإدخال مفهومات جديدة عليه واستخدام مناهج حديثة في تفكيكه لمعرفة كيف بني ولماذا ولمصلحة من. وهذا ما حاول د. أبو زيد أن يسهم في كشفه، وهذا ما يقف ضده د. عبد الصبور شاهين، وإلى جانبه تقف الحركة الأصولية بأكملها وبكل تفرعاتها وأجزائها وأغصانها وأجنحتها. وبهذا المعنى فإن انحياز مجلس جامعة القاهرة إلى تقرير د. عبد الصبور شاهين يعدّ انحيازاً سياسياً لأن الجامعة سلطة قائمة بذاتها مثلما هي جزء من سلطة الدولة والمجتمع. الجامعة سلطة علمية قائمة في وسط الدولة والمجتمع بهدف نقل الأفكار والمناهج والعلوم الحديثة إلى الأجيال الطالعة لكي يتغذى عقل النخب الجديدة بأفكار تخلو منها الثقافة العربية التقليدية ـ التي تقتصر على الأدب والفقه. والذي كفل للباحث الجامعي حرية البحث هو المجتمع المتطلع إلى التنوير والاجتهاد وإيجاد فكر عربي إسلامي ملائم للأفكار والمناهج الحديثة التي

تنقلها الجامعة إلى هذه الشريحة من المجتمع. فإذا انحازت الجامعة إلى موقف فكري سلفي، يحيط التراث بالتقديس واللامساس، تكون الجامعة قد تخلت عن مهمتها وألغت مبرر وجودها وحلّت نفسها بنفسها، لأن نقل الأفكار والمناهج الحديثة لا ينفصل عن ممارستها وإخضاع الفكر العربي وثقافته لها. فإذا انفصل الفكر الحديث عن الممارسة بقيت الجامعة مصنعاً للتلقين والتدجين، ورفعت يدها عن الحياة الفكرية العربية الإسلامية وانسحبت منها، وسلمت بأن هذا التراث لا يجوز مراجعته أو نقده أو تفسيره. عندئذ تكون المؤسسات التقليدية كالكتاتيب والأزهر وحلقات النجف أقدر من الجامعة على تكرار ما قاله السلف وشرحه والمحافظة عليه.

لقد كانت السلطة العلمية حتى الآن تسيطر على المؤسسات التقليدية وتتدخل في وضع منهاهجها وتطويرها وتجعل مقاييسها ومعايير الحكم في أمورها تابعة لمقاييس الجامعة. حدث هذا مرتين على أيام محمد عبده وجمال عبد الناصر. فأتى د. عبد الصبور شاهين وأصاب عصفورين بحجر واحد:

أجبر الجامعة على الخضوع للفكر السلفي بكل ما يستتبع ذلك من تنصل من مسؤولياتها تجاه الباحثين وتخليها عن هدفها التنويري، وفرض الاعتراف بتقديس كل ما يتعلق بالتراث وتحريم تفسيره أو إعادة النظر فيه أو مناقشة أي جزء من أجزائه مهما كان هامشياً تحت طائفة التكفير والإلحاد والحرمان والتهديد بالفصل والقتل. وقد خضعت الهيئة الجامعية المصرية صاغرة لكل هذا التعسف، وتنكرت حتى لفترة الإصلاح الأولى حين نادى الأفغاني ومحمد عبده بالرجوع إلى الأصول (القرآن والسنة والفترة الراشدية) وتجاوز ما تراكم من اجتهادات وشروح.

وكان د. نصر حامد أبو زيد قد ألح في نتاجه كله على أن سر الجمود في الفكر العربي الإسلامي هو تكريس سلطة النصوص، بحيث صارت أقوال الأئمة واجتهاداتهم هي «النصوص الأساسية» واقتصرت مؤلفات من جاء بعدهم على الشروح والتعليقات والحواشي، مما أفقر مفهوم التراث وجعله محصوراً في إطار التراث الديني. وفي مقالته «سلطة النص في مواجهة العقل» يذكر أن رواد التنوير الأوائل مثل رفاعة الطهطاوي ومحمد عبده فشلوا في خطابهم التنويري لأنهم مارسوا «التجديد» على أساس نفعي لتحقيق مهمة تقبل الحضارة الأوروبية، وكذلك فعل من بعدهم طه حسين والعقاد وزكي نجيب محمود لعجزهم عن إحداث وعي علمي حقيقي بالتراث الديني الذي تحول إلى منطقة محرمة تتأبى على التحليل العلمي. وسوف نكتفي بعرض تقريرين حول مقالة د. أبو زيد هذه لعضوين من لجنة القراءة:

أ ـ تقرير د. عوني عبد الرؤوف:

«التراث بين الاستخدام النفعي والقراءة العلمية ـ سلطة النص في مواجهة سلطة العقل».

دراسة صدرت في مجلة «أدب ونقد» بالقاهرة، العدد ١٩٩٢/٧٩.

«تبدأ بالتنبيه إلى أن العقل الإسلامي ليس منظومة فكرية موحدة متجانسة، بل هو مجموعة من الأنساق الفكرية المختلفة الرؤى والتوجيهات، تعبيراً عن التعددية الاجتماعية والمعرفية والثقافية لبنية المجتمعات التي تضمها الإمبراطورية الإسلامية».

ويبين أن الحضارة الحديثة تم اختزالها أيضاً في أحد بعدي: الغازي المعتدي، أو المتقدم المتحضر «المعلّم»، وأن الإسلام الذي اختزل

التراث في الإسلام الأشعري الرجعي المسيطر هو الإسلام الاعتزالي الفلسفي.

ثم تعرّض للحديث عن مشكلة التراث أو عن زمن التوحيد بين التراث والدين، وبيّن بالأمثلة «أن مفهوم الدين يحيل إلى طريقة الحياة أو إلى الشريعة في سياق الحاضر، في حين يُشير مفهوم السنة إلى نفس الدلالة ولكن في سياق الماضي.

وبيّن أن أقوال الأئمة واجتهاداتهم صارت في عصر التقليد هي «النصوص» مجال الشرح والتفسير والاستنباط والتعليل، وكيف أن مهمة العقل أصبحت محصورة في توليد النصوص من نصوص سابقة.

والدراسة تتسم بالعمق والجدية ودقة الفهم الواعي لما يتعرض له الدارس في دراسته».

ب ـ تقرير د. عبد الصبور شاهين، عضو لجنة القراءة:

ـ التراث بين الاستخدام النفعي والقراءة العلمية ـ مجلة «أدب ونقد» ـ سلطة النص في مواجهة العقل.

«مقال يعتمد على ما قدمه الدكتور زكي نجيب محمود من تأملات ورؤى في كتابه (حصاد السنين)، ولكنه يكرر ما سبق أن ذكره في كتابه عن الشافعي عن الوحي والسنة، وكيف لفق الشافعي موقفاً ينصر فيه النص على العقل. وتعرض للعلاقة بين الدين والتراث، كما تعرض للفكرة التي كررها دائماً من تحول الإسلام إلى مشروع قبلي نتيجة اجتماع السقيفة، فصارت الدولة قبيلة.

ولا جديد في هذه المقالة، فهي ترديد لأفكار متفرقة في سائر المقالات، والنغمة واحدة، والموضوع واحد، وهو التراث وتأويله وتحديده، وموقف الآخرين منه».

وواضح أن د. شاهين يرفض أي تناول لآثار الأئمة تحت طائلة التكفير. وهو لم ينظر إلى الدراسة إلا من زاوية تعرضها للتراث، غير عابئ بقضايا المثاقفة والتطور التاريخي الذي اتبعه الباحث د. أبو زيد ليظهر التطور في المطابقة بين اجتهادات الأئمة والدين. بل يعتبر د. شاهين أن الكشف عن هذه النواحي بالذات هو إلحاد وزندقة - وبالتالي فهو كتابة غير علمية. ولذلك سحب الصفة العلمية من كل كتابات د. أبو زيد ولم يعترف له إلا بدراستين متخصصتين في المجاز وفي التأويل عن سيبويه. أما دراسات د. أبو زيد في الشافعي وعن تقلب الخطاب الديني بتقلب مواقف أصحابه مرة مع حرب الخليج ومرة ضدها، ومرة مع الاشتراكية ومرة مع الرأسمالية، فقد أدانها الشيخ واعتبرها مساساً بالدين وأجبر الهيئة الجامعية على الرضوخ لرأيه فرضخت معلنة بصمت انتهاء مائة عام من محاولات تخفيف العقيدة مما لحق بها خلال التاريخ، وانتهاء دور المؤسسة الجامعية في التنوير.

ملحق

أستاذ الجامعة.. وحرية الجامعة

كان «برجستراسر» بالنسبة إلي بمثابة المنقذ النفسي والمعنوي في تلك الفترة. ولا أظن أني كنت أستطيع التغلب على الصعاب التي لاقيتها في الأشهر الأولى بالسرعة ذاتها لولا عطفه وتشجيعه ومساعدته. كان بالنسبة لي أخاً كبيراً وصديقاً أستطيع الاعتماد عليه. طوال حياتي كنت اتكالياً، بحاجة إلى مساعدة الآخرين وعطفهم، ولم أتخلص من هذه النزعة كلياً حتى الآن.

مهما كانت الدوافع النفسية التي غذت علاقتي ببرجستراسر، فقد كان هناك أيضاً عوامل فكرية أساسية تجمعني به. في هذا المجال،

كان لبرجستراسر تأثير عميق في تحولي الفكري في تلك المرحلة. وقد عثرت بين أوراقي على رسالة أرسلتها إليه بتاريخ ١٤ شباط/ فبراير ١٩٤٨ ـ أي بعد ستة أسابيع من ابتداء دراستي معه ـ أعلق فيها على أسلوبه في تدريس نيتشه وأعرض النقاط التي توجب علينا التقيد بها. قلت له في تلك الرسالة:

«إن أسلوبك في عرض فكر نيتشه و«عقلنته» يؤدي بنظري إلى القضاء على الناحية الفذة في نيتشه. نيتشه يكتب بالأمثال (لا بطريقة التحليل) وبلغة السحر. لذلك، فإن معالجة كتاباته يجب أن تكون بروح زرادشت، أي بروح إيجابية».

ثم سردت الشروط التي يجب التقيد بها وأهمها أن يكون الأستاذ، حسب التعبير الذي استعملته، «نيتشياً» في تفكيره وأسلوبه.

«إني أعتقد أنه من المستحيل لمن كان من أتباع نيتشه ـ وعلى الأستاذ المحاضر أن يكون من أتباع نيتشه ـ أن يناقش أفكاره في قاعة الدراسة دون أن يسمح لروح نيتشه أن تسيطر سيطرة كاملة على جو المناقشة. ولا يمكن تحقيق هذا دون إبراز الناحية الوجودية من حياته ـ عذابه ومرضه، ووحدته القاسية، وهيامه الدائم في جبال الألب وعيشه في الغرف المستأجرة المظلمة في إيطاليا ـ أمام مخيلة الذين يدرسون نيتشه بجدية وعمق... إنه من الممكن إشعال نار الفلسفة في قلوب الطلبة إذا كان الأستاذ نفسه متفهماً لفكر نيتشه وتشتعل في قلبه شعلة هذا الفكر. وإني أعتقد أن رفع هذه الشعلة، التي تضيء فلسفة نيتشه كلها، هو الشرط الأساسي لتفهم نيتشه فيلسوفاً وشاعراً ونبياً...».

«أنهي هذه الملاحظات، يا أستاذي، متمنياً لك، بصفتك مدرس

نيتشه، العديد من الطلاب النبهاء القادرين على الجلوس تحت الشجرة على التل»[١٠].

وبعد يومين وردني رد برجستراسر. ولعلي لا أبالغ إذا قلت إنني لم أستلم رسالة قط كان لها الوقع الفكري الذي تركته هذه الرسالة في نفسي. فلقد وضعتني ولأول مرة إزاء مشكلة المنهجية التي لم أجابهها حتى ذلك الحين.

ناقض برجستراسر في رسالته كل ما تعلمته في الجامعة الأميركية في بيروت فقال:

«لا يمكن للجامعة في هذا العصر أن تسمح لنفسها، في أسلوب طرحها للقضايا الفكرية وطرائق معالجتها لهذه القضايا، إلا أن تنطلق من موقف نقدي غير متحيز. إن معالجة فلسفة نيتشه معالجة الملتزم، كما تقترح في رسالتك، إنما هو أمر يتعارض كلياً مع هدف الجامعة ومهمتها... أن اتباع أسلوب كهذا يؤدي حتماً إلى اتخاذ موقف متحيز إزاء كل فلسفة أو اتجاه فكري، إذ إنه يفترض على الأستاذ أن يكون من المؤمنين بتلك الفلسفة أو الاتجاه الفكري ويدرسها كعقيدة وإيمان، الأمر الذي يؤدي بدوره إلى نسف الأسس الفكرية المستقلة التي تقوم عليها الجامعة، كمؤسسة ثقافية مستقلة، وفي مقدمتها الحفاظ على لغة فكرية مشتركة وقدرة على التفاهم المتبادل الذي يقوم على التحليل الموضوعي والحوار المفتوح».

وميّز برجستراسر في رسالته بين أمرين: بين حاجة المثقف لاتخاذ مواقف إيديولوجية فكرية معينة، ومهمة الجامعة في تزويده بأدوات الفكر والتحليل التي تمكنه من اتخاذ هذه المواقف على أسس فكرية واضحة. وقال:

«إن مهمة الجامعة تتركز في تأمين المجال العلمي للمثقف ليتمكن من تفهم القضايا التي يدور حولها النقاش في عصرنا الحاضر ومن تحليلها بروح نقدية صحيحة... إن وضع مثل هذه الحدود حول مهمة الجامعة التثقيفية قد يغرس في نفس الجيل الجديد بعض الشك في قيمة الدراسة الجامعية. فالجامعة لا تقدم له الحل الذي يسعى إليه بل فقط الأسلوب والمنهج. وما تقول في رسالتك إنما يعبر عن شعور عام. والوضع الذي أنت فيه يمكن أن يكون وضعاً منفتحاً وخلاقاً إذا كان لدى الذين يعانونه الشجاعة والثبات الكافيان لمجابهته. وهو وضع ينبثق عن أزمة فكرية حادة لا تقبل الحلول السهلة، خصوصاً تلك التي تقدمها النظريات التي تدعي امتلاك الحقيقة الشاملة. إن الموقف الشجاع الثابت الذي يتطلبه هذا الوضع ليس فقط الاعتراف بالصعاب والمخاطر المحيقة به، بل السعي لكشفها ومجابهتها والسير بها «خطوة للأمام» للتغلب عليها وتجاوزها».

واختتم رسالته بقوله:

«أي طريق أخرى قد تريحه وتشبع حاجاته النفسية لكنها ستقوده إلى اتخاذ نظرية «طائفية» ضيقة، الأمر الذي يؤدي إلى تعدد الطوائف الفكرية. والطائفية الفكرية تخلق في الإنسان قاعدة فكرية محدودة ذات شرعية محدودة، وتشكل في الوقت ذاته نفياً لوجود حقيقة عامة يقدر العقل الإنساني على تفهمها واستيعابها.

«إني أود أن أبحث هذه المسائل معك شخصياً. فأرجوك أن تتصل بي تلفونياً بين الساعة الثامنة والتاسعة صباحاً في أي يوم من أيام الأسبوع».

مع الوقت مكنتني المنهجية الموضوعية، التي بدأت باستيعابها منذ

الأشهر الأولى من التحاقي بجامعة شيكاغو، من التخلص من أدران ثقافتي الماضية، وخطوت بواسطتها خطوات فكرية كبيرة «إلى الأمام». إلا أني لم أتوصل إلى موقف نقدي تجاهها، ولم أكتشف دورها في دعم الفكر المسيطر والواقع السياسي الاجتماعي القائم، إلا بعد مرور سنوات عديدة. في ذلك الوقت غابت عني النواحي اللاموضوعية في «الموضوعية العلمية»، فحجبت عني حقيقة «حيادها» الفكري، الذي أخفى في طياته التزاماً مسبقاً بوجهة نظر معينة، تعبر عن الإيديولوجية المسيطرة، وطابعها التأملي التجريدي، الذي يميز الفكر البورجوازي بأكمله.

وقد أدى بي هذا إلى عدم رؤية حقيقة المواقف الليبرالية المحافظة التي اتخذها معظم أساتذتي، فكنت أتقبلها دون تساؤل. فصار تفكيري مشبعاً بالنظرة الليبرالية الأميركية (الأنكلوسكسونية)، واتخذت موقفاً معادياً للشيوعية والاتحاد السوفياتي، وقبلت بنظرية التنافس الحر والديموقراطية البرلمانية دون أي تساؤل أو تردد.

ألا أنه في تلك المرحلة تكسرت القوالب النفسية العتيقة التي زرعتها ثقافتي الاجتماعية القديمة التي جلبتها معي. وكان برجستراسر السبب المباشر في هذا، كما كان في انتقالي من دراسة الفلسفة إلى دراسة فلسفة التاريخ والحضارة الأوروبية. ولعل هذه الخطوة كانت أهم خطوة اتخذتها في دراستي الجامعية، فتخلصت من النظرة الفلسفية التجريدية التي ترعرعت عليها وبالتالي من مصير الفيلسوف المحترف. وتفتحت أمامي آفاق وطرق جديدة أدت إلى اكتشافي العلوم الاجتماعية وأسسها الحسية العلمية التي حجبتها عني الفلسفة الوجودية المثالية المتعالية عن كل ما هو علمي ومحسوس.

٣

حسن حنفي مرشح للقتل..

في أوائل شهر أيار ١٩٩٦ أصدرت «جبهة علماء الأزهر» بياناً بتكفير د. حسن حنفي رئيس قسم الفلسفة في جامعة القاهرة وصاحب الاجتهاد في العديد من مؤلفاته.

وقد اتهم البيان د. حنفي بالإساءة للإسلام، وبإنكار ما أجمعت عليه الأمة، وإنكار معجزات الأنبياء.

ثم كشف عميد كلية أصول الدين السابق د. عبد المعطي بيومي أن واضعي البيان «قاموا بعملية لصق ولزق لكتاباته وعباراته، للإيحاء بأنه كتب كلاماً يتضمن عبارات إلحادية وكافرة».

فإلى أين يصل بنا مسلسل تكفير الفلاسفة، ومن ندب أفراداً أو هيئات للفحص في عقائد المفكرين واستسهال اتهامهم بالكفر وملاحقتهم في دوائر القضاء وفصلهم عن وظائفهم.. والانتهاء بقتلهم؟

المقال التالي يبحث في الموقف الفكري العربي بأكمله تجاه الاستبداد الديني الذي تتسع ممارسته من قبل سلطات غير مسؤولة.

١ ـ ليس الأمن الثقافي لمصر وحده هو المهدد، بل الأمن الثقافي العربي على امتداد وجودنا القومي من المحيط الأطلسي إلى الخليج العربي.

والتهديد يأتي من «مجموعة التكفيريين» الموزعين هنا وهناك، فهي تتهم وتحاكم وتحكم وتنفذ، فلا تناقش ولا تسمع ولا تقبل اعتراضاً ولا تتأنى في استئناف ولا تتريث عند محاجة ولا تتنبه لصوت العقل ولا تتوقف عند الإدراك العام ولا تأبه لأقوال الخصم ولا تفكر في الدفوع التي يقدمها أنصار المتهم ولا تهتم لصدى أحكامها أو مواقفها في أوساط الرأي العام الثقافي أو المحلي أو العالمي. فحكمها هو القضاء والقدر. بل إن الرسول الأعظم أباح لنا أن نسأل الله لطف القضاء إن لم يكن رده، لكن «مجموعة التكفيريين» لا تعرف مثل هذا اللطف لأنها تنطق باسم الله أو باسم دين الله بعد أن قطعت صلتها بلطف الله والدعوة إلى دينه بالحكمة والموعظة الحسنة.

أما عناصر التكفير هذه، فقد نشرت صحيفة الكفاح العربي (١٩٩٧/٥/٦) نبذة عن سجلها الظلامي جاء فيه ما يلي:

«جبهة علماء الأزهر ليست مؤسسة رسمية داخل الأزهر، ولكنها جمعية موجودة منذ سنة ١٩٤٦ وفقاً لقانون الجمعيات الخيرية التابعة لوزارة الشؤون الاجتماعية الخيرية، التابعة بدورها لوزارة الشؤون الاجتماعية. وهي تمثل الجناح المتشدد داخل الأزهر وكثيراً ما تختلف مع شيخ الأزهر نفسه، أما مفتي مصر فريد واصل فهو عضو فيها، وهي تضم مجموعة من علماء الأزهر أو خريجي دار العلوم من الحاصلين على الثانوية الأزهرية.

ومن شروط العضوية أن لا يكون العضو منتمياً لحزب سياسي، ولذلك رفضت الجمعية انضمام رئيس جامعة الأزهر أحمد عمر هاشم، لأنه عضو في الحزب الوطني الديموقراطي الحاكم وطلبت منه أن يستقيل من الحزب كشرط لقبول العضوية فرفض. وللجمعية أنشطة ملحوظة منذ تأسيسها، إذ قادت الهجوم على شيخ الأزهر الشيخ الأحمدي الظواهري سنة ١٩٤٧ بسبب مشروعه لتطوير الأزهر، وفي عام ١٩٥٥ قادت حملة على الشيخ عبد الحميد بخيت أحد علماء الأزهر لأنه أفتى بإباحة إفطار رمضان لمن يجد مشقة في الصيام.

وفصل الشيخ بخيت من الأزهر حيث كان أستاذاً في كلية أصول الدين ولكنه عاد بحكم قضائي أصدره مجلس الدولة.

كما شنت الجمعية في الثمانينيات حملة على فرج فوده واتهمته بالعلمانية. وقد اغتيل فوده من قبل المتطرفين سنة ١٩٩٢.

وشنت جبهة علماء الأزهر أيضاً حملة على الأستاذ الجامعي نصر حامد أبو زيد الذي قضت محكمة مصرية بتفريقه عن زوجته بعد أن رأت أن كتاباته تشير إلى «ارتداده عن الإسلام» مما يبطل زواجه من زوجته المسلمة».

٢ ـ يتبين من هذا السجل أن الجبهة ضد تطوير التعليم، وضد حرية الفكر العلماني، كما أنها ضد حرية الفكر الديني، لأنها كفّرت الدكتور نصر حامد أبو زيد بسبب كتابه عن الإمام الشافعي. أي أن الجبهة تمنع البحث في التراث ـ ولا يهمها المحذور الخطير من أن إرهاب الباحثين في التراث من المسلمين

وقتلهم أو تهجيرهم سوف يترك الساحة خالية للمستشرقين، ومعظمهم صهاينة، وحتى من كان حسن الطوية فيهم فإنه ابن بيئة غير عربية ولا إسلامية مما يجعل طبيعياً عنده أن يناقش تراثنا من منظور دين غير ديننا وثقافة غير ثقافتنا ووجدان جمعي مختلف عن اللاشعور الجمعي العربي.

فإما أن عناصر التكفير لا تعي النتائج البعيدة لأحكامها الظالمة، وبالتالي فهي غير أهل للمهمة التي ندبت نفسها لها، وإما أنها تعرف حق المعرفة نتائج موقفها وتقصد إليها عن قصد ووعي، ومن الواجب عندئذ مواجهتها بالتخريب الذي يقضي على فعالية الفكر العربي.

٣ ـ هذا السجل القائم على التعدي والافتراء على العاملين في حقل التربية والثقافة والدعوة، مرّ بذبح المفكر العلماني فرج فوده، وسكت عن ذبح الأديب العبقري نجيب محفوظ، الذي قدم له الغرب جائزة نوبل وقدم له هؤلاء المستكبرون سكيناً على عنقه.

يزعم بعضهم في الجبهة أن لا علاقة لهم بالقتلة. فهم أزهريون مفكرون وأولاء جلادون إرهابيون. فهل يصمد زعمهم أمام التمحيص؟

إذا كانوا يرون بأم أعينهم أن كل من كفّروه تعرض للاغتيال، فهذان الفعلان صارا سبباً ونتيجة. تماماً كما نلاحظ أننا كلما رمينا إنساناً بالرصاص قتل أو أصيب بضرر.

وبالتالي فإن تهمة التكفير سبب للقتل. أي أنها تحريض على القتل. فهي عمل إجرامي حيث يتوجب على القائمين بأمر القانون أن يتحركوا لحماية المجتمع الثقافي من التصفية

والذبح. فالتكفير ليس عملاً فكرياً، أو أنه لم يعد عملاً فكرياً بل صار، ببرهان الممارسة العملية، عملاً إجرامياً يؤدي إلى القتل والملاحقة والتهجير.

مرة أخرى: إن كانت جبهة التكفير لا تعرف نتائج عملها فهي ليست في مستوى مسؤولية اقتحام ضمائر المفكرين واستنطاق مؤلفاتهم. وإن كانت رأت نتائج أحكامها فسُرَّت بها وأصرت عليها واستمرّت فيها ـ كما هو واضح ـ فإنها شريك مباشر في عمليات القتل والتهجير والتصفية الجسدية.

٤ ـ الفرق بين أن يكون التكفير عملاً فكرياً وبين أن يكون تحريضاً على القتل هو تماماً كالفرق بين سلوك تلك العناصر في الجبهة لو أنها قامت بنفسها أو رصدت أموالاً لدراسة آثار نجيب محفوظ وعلاقتها بالدين، أو ردت على المرحوم فرج فوده، أو تصدت لتفنيد آراء الدكتور نصر حامد أبو زيد أوضحت الفساد والنقص في اجتهادات الدكتور حسن حنفي. عندئذ يكون الفكر العربي ـ الإسلامي قد اغتنى بزاد من تفسير التراث ومناهج التأويل وطرق قراءة النص، زاد لا يقدر بثمن.

وتاريخ الفكر العربي ـ الإسلامي حافل بالمناقشات بين الفِرق، وبين الفلاسفة والفقهاء. فالثقافة جدل بين الأفكار مثلما هي جدل بين الفكر ومعطيات واقع لا يكف عن التغير، بحيث لا يمكن لنص فقهي أن يستوعب كل الحالات في كل الأزمان. وقد كان الفقهاء يختلفون فيما بينهم، كما يختلفون مع الخلفاء، دون أن يؤدي ذلك إلى إخراج أحد من حوزة الدين.

أما أن تكتفي عناصر في الجبهة ببيان يستند إلى اقتطاع جمل من سياقها في كتب أي متهم، ثم تنتهي بعد صفحة أو

صفحات إلى أن الكاتب كافر، وهي تعلم أن التكفير سوف يعتبر عند زبانيتها وتلامذتها بمثابة حكم بالإعدام قابل للتنفيذ في كل لحظة.. فهذا أمر خارج عن الفكر وخارج عن الدين. إذ لا يوجد دين، والإسلام على الخصوص، يحجر على التفكير والتأمل في أمور المعاملات وأمور التراث.

٥ ـ ثمة دليل لا يدحض على أن هدف «التكفيريين» هو إيقاع الأذى بشخص المفكر، وليس تفنيد آرائه: الدليل هو أن هؤلاء ما إن يصدروا بياناً حتى يتبعوه بإجراءات عملية على مختلف أجهزة الدولة، فتطالب الجامعة بطرده، والصحافة بالتوقف عن نشر آرائه، والمحاكم بإسقاط اسمه من سجل المسلمين... وبعد هذا الإعدام الاجتماعي يأتي تنفيذ التصفية الجسدية. ثم يقولون إنهم مفكرون ولا علاقة لهم بمن يطالب بالتسريح أو يرفع القضية إلى المحاكم أو يقتل المفكر. يزعمون أنه ليس في العملية توزيع أدوار. زَعْمٌ لعمر أبيك ليس بمزعم! كيف نصدق أن هذا العمل المتسلسل المتكامل الشامل يتم عفواً، وبدون اتفاق، أو سهواً وبدون تنظيم؟

هل حققت الدولة في أمر «التكفيريين» فتأكدت من أنه ليس لديهم قوائم اغتيالات، لأن مسلسل التكفير منتظم ومنطقي أكثر بكثير من أن يكون انتقاء بالصدفة. فهو ينتقي أكبر الأدباء وأنشط المجتهدين وألمع المثقفين. ثم يتوسع فيتعرض للطوائف الأخرى ـ بدأ بالأقباط ولا بد أن يتناول بقية الطوائف المسلمة وغير المسلمة بحسب خطة الهجوم المستمر، فوراء كل فتنة تتكشف فتنة، وإثر كل قتيل ينجلي التكفير عن قتيل.

٦ ـ وإذن فليس أمن الثقافة العربية وحده في خطر بل الأمن الديني في خطر. لأن الأمن الديني أخطر الأخطار. وعشرون سنة من الحرب الأهلية في لبنان برهان لمن يعرف ولا يعرف. وبضع سنوات من الحرب الأهلية في الجزائر نذير مريع.

غير أن ما هو أخطر منالأمن بين المذاهب والأديان هو أمن الدين مع نفسه، أمن الدين الإسلامي في مصر مع نفسه بحيث لا ينقسم إلى شيع وفرق لأن استخدام الدين لإرهاب الفكر وتصفية المفكرين سوف يحدث تململاً مع تطاول الزمن فينقسم المسلمون بين متشدد ومتساهل ومجتهد ومتهم بالكفر. وما دام الاتهام ينتهي بالقتل فسوف يقتل كل فريق فريقاً آخر ويضيع الحق ويتفرق الدين وتتناثر «الجماعة»، وهو الأمر الذي عجزت عنه القرون والامبراطوريات.

فهل يعي «التكفيريون» ما يفعلون؟

وهل يعرفون إلى أين بعملهم ينتهون؟

إن مواقف «التكفيريين» ليست بعيدة أبداً عن فكر جماعة التكفير والهجرة، لكن الأساليب تختلف. فعناصر في جبهة علماء الأزهر تصدر أحكام الإعدام وتهجر المفكرين جهاراً نهاراً، أما جماعة التكفير والهجرة فتكفر المجتمع كله وتؤذن بحرب شاملة.

لا بد من وقف هذا المسلسل بوضع حد لتلك الممارسات وتحميل أصحابها دماء ضحايا فتاواهم مَنْ قُتِل ومن فُصِل عن عمله أو فُرِّق بينه وبين أسرته أو دُفع إلى الفرار وهجْرِ الأوطان. وإلا فإن الحكومة تتساهل في واجبها بحماية المجتمع والدين والأمة.

٧ ـ إننا لا ندين «جبهة علماء الأزهر» بكاملها بعد أن نفت علاقتها بالبيان، وقال رئيسها محمد عبد المنعم البري إن البيان يعبر عن رأي يحيى إسماعيل وحده وهو الأمين العام لجبهة علماء الأزهر، وكتب على أوراق تحمل شعار «جبهة علماء الأزهر» بياناً يتهم فيه رئيس قسم الفلسفة في جامعة القاهرة الدكتور حسن حنفي بأنه «صاحب مشروع تدميري ينبغي استنفار الأمة كلها ضده»، وطالب بطرده من الجامعة بتهمة الإساءة إلى الإسلام. فيما اتهم عميد كلية أصول الدين السابق الدكتور عبد المعطي بيومي الجبهة بأنها «تربطها علاقة بالإخوان المسلمين». وقال بيومي: «إن الدراسة التي أصدرتها الجبهة حول فكر حسن حنفي غير علمية، إذ شوهت أفكاره ونسبت إليه ما لم يقله». وقال: «إن غالبية أعضاء مجلس إدارة الجبهة غير مؤهلين لقراءة فكر حنفي؛ وأمينها العام يحيى إسماعيل ليس متخصصاً في علم الكلام، ولا يجوز له أن يخوض فيه بغير علم لأنه متخصص في الحديث».

كما أن الرئيس السابق لجبهة علماء الأزهر الدكتور محمد السعدي فرهود، شجب بيان الجبهة ضد حنفي وقال: «إن البيان لا يعبّر عن الأزهر ومؤسساته. إن الجبهة تشكل تنظيماً لحركة سياسية هي الإخوان المسلمون» وأضاف «أنا بريء من أفكاره. انسحبت من إدارة الجبهة قبل ثلاث سنوات وقدمت استقالتي منها. وأرفض فكر التكفير الذي تنطلق منه الجبهة».

من هذه التصريحات الصادرة عن أزهريين عليمين ببواطن الأمور يمكن استخلاص أمرين يرجح أنهما ثابتان:

أ ـ بيان تكفير د. حسن حنفي هو من صنع يحيى إسماعيل

الأمين العام لجبهة علماء الأزهر ـ وحده أو بالتعاون مع مجموعة موالية له داخل الجبهة».

من هذه التصريحات الصادرة عن أزهريين عليمين ببواطن الأمور يمكن استخلاص أمرين يرجح أنهما ثابتان:

ب ـ ارتباط الجبهة كلها بتنظيم سياسي ديني، قد يكون جماعة الإخوان المسلمين أو غيرها. وإن كان نائب المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين، المستشار مأمون الهُضيبي قد اتخذ موقفاً مخالفاً لجبهة علماء الأزهر فقال: «الإخوان يرفضون مبدأ التكفير. وليس من حق أي جماعة أن تصدر حكماً بالتكفير.. ولا يجوز لأية جهة إصدار حكم بالتكفير إلا إذا تمت مراجعة فكر الشخص بصورة شاملة وتم التحقق من كفره، على أن تقوم الجهات القضائية بذلك وتوجيهه إلى الصواب». كما أنكر علاقة الجبهة بالإخوان.

٨ ـ على الحكومة المصرية أن تصدر قانوناً يعتبر أية تهمة بالتكفير تحريضاً على القتل وتشهيراً بالمفكرين. كما أن على الجهات المختصة ملاحقة كل فرد أو هيئة تصدر بياناً بتكفير مسلم. فتجري مقاضاة من يكفرون الآخرين بتهمة الإساءة إلى الإسلام، وإذا حدث أن قتل المتهم بالكفر فتوجه تهمة التحريض على القتل إلى من شهدوا بالكفر على المسلم ويعتبرون شركاء أساسيين في الجريمة. و«القتل أنفى للقتل». علماً بأن ما يحدث الآن في مصر هو العكس. فالذين يوجهون الاتهام بالكفر مكرمون في وظائفهم والذين يقعون تحت الاتهام يلاحقهم القضاء. فإذا لم تنقلب هذه الأوضاع قوي لدينا الظن بأن ثمة جهات مسؤولة تستخدم

«التكفيريين» لإرهاب المفكرين الأحرار والعلماء المجتهدين. فمن الواضح أن قضية د. حسن حنفي هي الحلقة الثانية التي تلت قضية د. نصر حامد أبو زيد، لأن حنفي رفض اتهام أبو زيد بالكفر، وسفّه بيان التكفير الذي سقطت فيه هيئة علماء جامعة القاهرة. فرأى «التكفيريون» أنه قد حان وقت التخلص منه بتصفيته تصفية فكرية وبفصله من الجامعة، وربما الانتقام منه بقتله.

متى تفهم السلطات المسؤولة أن القضية ليست بين علماء جامعيين وإنما هي قضية تسلط عصابات على مفكرين شرفاء وأساتذة يستحقون التكريم لا التكفير؟ وإلى متى يخضع الأمن الثقافي والأمن الديني لغوغائية أفراد متعصبين يستسهلون تشريد المفكرين واغتيالهم؟

٤

قضية د. عبد الصبور شاهين

عرفنا من المقالة السابقة أن د. نصر حامد أبو زيد يعتقد بضرورة فصل التراث عن النصين الأساسين في الإسلام: القرآن والحديث. وهو يطلق لفظ «الخطاب الديني» على كل ما كتبه البشر عنهما. وهو لا يناقش أركان الإسلام ولا أمور الاعتقاد. إن فكره يقتصر على مناقشة السلف في استثمار أحكام المصالح المرسلة من النصوص، وتصرفاتهم السياسية. وقد جرت عادة الأئمة والمفكرين طوال عصور الإسلام على مراجعة تلك الأحكام ومناقشتها وإبداء الرأي فيها، ولولا ذلك لما نشأت المذاهب في الإسلام، فكل إمام أو مفكر يراجع أحكام من سبقوه ويصوبها أو يقربها أو يبدي رأياً جديداً يكون سبيلاً إلى تقديم خطاب ديني جديد يتلاءم مع بيئته ومرحلتها التاريخية. وكان آخر هذه الاجتهادات ما قام به الإمام محمد عبده من محاولة في التوفيق بين الشريعة وروح العلم الحديث، وتابعه في ذلك عدد من المجتهدين والمفكرين في سبيل تجديد الفكر العربي الإسلامي ووضعه على طريق الحضارة الحديثة من جديد.

استمر هذا التوفيق طوال فترة النضال ضد الاستعمار وشطراً من

عهد الاستقلال انتهى حين انقلبت الحركة الإسلامية من تيار فكري إلى حركة سياسية تطالب بالسلطة وتحمل السلاح في سبيلها، وسواء أكان الدكتور عبد الصبور شاهين منضوياً تحت لواء إحدى حركات الإسلام السياسي أم لم يكن، فإن الأساليب الملتوية التي اتبعها في تأويل أقوال د. نصر حامد أبو زيد تدل على قصد مسبق وإصرار واع على إنهاء أية محاولة لمناقشة السلف ـ من أبي بكر إلى سيد قطب ـ تحت طائلة التكفير والاتهام بالإلحاد. لذلك نرى من المناسب دراسة مساحة المنع الواسعة التي يحرم النظر فيها د. شاهين، ويجبر جامعة القاهرة على التسليم له فيها، مع أنها أكبر وأقدم جامعة وطنية في الوطن العربي (أسست عام ١٩٠٨).

وسيلتنا إلى ذلك كتابات د. نصر حامد أبو زيد، وحكم زملائه عليها من جهة، واعتراضات د. عبد الصبور شاهين من جهة ثانية.

ـ فمن القضايا التي تعرض لها د. أبو زيد في إشارة جانبية، قضية اجتماع زعماء المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة. ويرى الباحث أبو زيد أن الخلاف بينهما انتهى «بتوحيد السلطتين الدينية والدنيوية في سلطة واحدة هي سلطة قريش. مما فتح الباب لعودة الصراع بين الهاشميين والأمويين. وهو الصراع الذي تجسم بعد ذلك بين الخليفة الرابع علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان».

هذه وقائع تاريخية ثابتة لم يتصرف الباحث بشيء منها لا في تأويل ولا تفسير أو تقديم أو تأخير.

أما تقرير د. شاهين فيعلق على الفور: «أي: إن أبا بكر كان يحكم باسم القبيلة، وكذلك باقي الخلفاء الراشدين من سلسلة التآمر».

ـ ومن القضايا التي تعرض لها د. أبو زيد قضية تعدد قراءات

القرآن. وهي قضية ثابتة من حوادث جرت على عهد الرسول واحتُكم بها إليه فأقرها قائلاً: «إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فأقرأوا ما تيسر». فلما كادت طبقة القراء تنقرض خلال الفتوح وخاف الخليفة عثمان الفتنة بين المسلمين ألف لجنة لكتابة القرآن وجمعه، وأوصاها بأن «ما اختلفتم به فاكتبوه بلسان قريش».
هذا هو التاريخ.

حين نوه د. نصر أبو زيد بهذه الحادثة بالذات سارع د. شاهين إلى الاتهام التالي: «وقد ذهب إلى أن عثمان كان يعمل لحساب قريش حين قضى على تعددية النص التي تمثلت في السماح بقراءته وفقاً للهجات العربية المختلفة، فألغى كل القراءات لحساب القراءة القرشية. وهو كذب وجهل وافتراء، أما الكذب والجهل فلأن القراءة لم تكن باللهجة بل هي بالرواية، والقراءة سنة متبعة. وأما الافتراء فهو القول بأن عثمان كان يعمل بنزعة قبلية، استثماراً لمؤامرة السقيفة واستمراراً لطغيان قريش»... «ثم نجده يخوض مرة أخرى في موقف الإسلام من القبلية، فيرى أن الإسلام لم ينفها، بل احتفظ لها بأهم خصائصها الثقافية متمثلة في اللهجة الخاصة إلى درجة السماح بتعدد قراءات النص الديني ـ القرآن ـ وفقاً للسان كل قبيلة، وذلك ما عرف بالأحرف السبعة. وهو رأي مردود على صاحبه، لا يقبل منه إطلاقاً، ولأنه يمثل إساءة إلى القرآن ذاته، عن جهل فاضح لم يكلف نفسه عناء البحث عن الحقيقة في مظانها».

وقد كتب د. نصر حامد أبو زيد ما يلي:

«إن إخضاع الفكر والثقافة للسلطة الدينية السياسية يمتد أيضاً إلى العمق التاريخي لمجتمعاتنا، لكن ذلك الإخضاع يتزامن في الحلقة

العربية مع إقرار مبدأ السيادة القرشية، بعد إعطائه بعداً دينياً». ثم يقول: «لقد كان مسموحاً في عصر النبوة تعدد قراءات النص الديني، وهي القراءات التي تتلاءم مع واقع التعدد القبلي واللغوي في الجزيرة العربية، وقد تم إلغاء ذلك التعدد لصالح القراءة القرشية، بواسطة عثمان بن عفان». ويقول: «ومن الضروري تأكيد أن الأساس الذي استند إليه مفهوم القرشية سواء في بعده السلطوي الديني، أو في بعده الثقافي ـ أساس عصبي عرقي، لا أساس ثقافي حضاري».

أود هنا أن ألفت نظر القارئ إلى أنني اكتفيت من مقال د. أبو زيد «الكشف عن أقنعة الإرهاب» بنقل المقاطع التي اختارها د. شاهين في تقريره عن هذا المقال ليتّهم الكاتب بالكفر والإلحاد. وأنا أترك للقارئ محاكمة هذا النص من تلك الزاوية بالذات. لأن تقرير د. شاهين يقول إنه: «يعمد إلى تشويه تاريخ القرآن نتيجة عدم فهم العلاقة بين القرآن والقراءات، بل وقصداً إلى هذا التشويه، كأن المسلمين عرفوا في عهد النبوة (قرآنات) كثيرة وحدتها خيانة عثمان في قرآن واحد».

وقد جاء في تقرير مجلس أساتذة قسم اللغة العربية أنه:

«إذا كان أسلافنا من العلماء قد اختلفوا في تفسير هذا الحديث [إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فأقروا ما تيسر] على أربعين قولاً بغير أن يُرمى أصحاب هذه الأقوال بالخلل في الاعتقاد... فهل تلصق هذه التهمة بالباحث مع أن قوله في اختلاف القراءات لا يخرج عما ورد في الحديث الصحيح المذكور؟

في كتابه «الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية»، يذكر د. نصر حامد أبو زيد أن الشافعي في ترتيبه لأصوله الفقهية كان

يؤسس اللاحق منها على السابق: القرآن ثم الحديث والسنة ثم الإجماع ثم القياس ثم الاجتهاد. وقد أخذ الباحث على الشافعي كونه انتهى إلى الانتماء إلى مدرسة الحديث، وكبل القياس أو الاجتهاد بقيود أدت به أن يكون مجرد استناد غير مباشر إلى النصوص. ويرى الباحث «في الخلاف بين أهل الرأي وأهل الحديث صراعاً إيديولوجياً بين من يدافعون عن سلطة العقل متمثلاً في إدراك المصالح المرسلة والاستحسان والاستصلاح» وبين من يدافعون عن «حاكمية» النصوص وشموليتها لكل مجالات النشاط البشري، وقد ألحق الشافعي مفهوم الإجماع بالسنّة لأنه وسع السنة لتشمل إجماع جيل الصحابة، كما ضيق في القياس إذ جعله محصوراً في اكتشاف ما هو موجود بالفعل في دائرة النصوص من الأحكام. «مما يكشف عن طبيعة المعركة التي خاضها الشافعي ضد أهل الرأي تكريساً لسلطة النصوص، وتكريساً في الوقت نفسه لسلطة النظام السياسي المسيطر» (ص ١٠٠، ١٠٣).

الكتاب بشكل عام يحمّل الشافعي مسؤولية إلغاء الاجتهاد ومهاجمة المعتزلة وتوسيع دائرة المقدس بحيث لم يعد قاصراً على القرآن والحديث بل شمل السلف أيضاً وتقيد بأحكامهم، فكان خير تمهيد للأشعري والغزالي ثم ابن تيمية.

والحقيقة أن الإمام الشافعي شهد جنوح المعتزلة والحنفية إلى الرأي الذي يلجأ إلى الاستحسان بالرغم من وجود قياس مخالف، حتى إن القاضي أبا يوسف (م ١٨٢هـ) كان يقول: «القياس كان أن... إلا أني استحسنت» فخاف الشافعي من طغيان العنصر الذاتي في الرأي فرتب مصادر الأحكام وشبكها بعضها ببعض في بنيان محكم لكي يحافظ بالضبط على وحدة المذهب البنيوية. وقد

خالفه كثير من الفقهاء، جرياً على قاعدة «من لم يعرف الاختلاف لم يشم الفقه بأنفه».

فإن مال د. أبو زيد في هواه مع المعتزلة والحنفية فليس في موقفه من الشافعي ما يدعو إلى التكفير. ومتى كانت مناقشة آراء الفقهاء كفراً؟ وكيف يمكن «تلحيد» مسلم إذا قال بالاجتهاد؟ يختم د. أبو زيد كتابه بقوله:

«آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر، لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا. علينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً قبل أن يجرفنا الطوفان».

ولما كان الباحث خلال مائة صفحة يتحدث عن «نصوص» الفقهاء، فلا مجال للزيغ في الفهم. غير أن د. شاهين ينقل القول السابق ويعلق فوراً:

«وأول النصوص التي يؤكد على ضرورة التحرر منها: القرآن والسنة، ولكنه لم يحدد مفهوم هذا التحرر، ولا حدود هذه النصوص ذات الطابع الإيديولوجي الخاص. وماذا يريد للأمة بعد أن تلقي بالقرآن والسنة جانباً؟».

ما هي العلاقة بين فكرة د. أبو زيد وتعليق د. شاهين؟ وإذا لم يوجد تناسب فكيف قبلت به «اللجنة العلمية» ثم «مجلس جامعة القاهرة»؟ وهل يبرر كل مضمون الكتاب مثل هذا التعليق المسموم الذي ينتهي بالقتل؟

لا يتسع المجال للاسترسال في هذا السجال الظالم، فالمقصود من إيراد قضية د. أبو زيد ـ شاهين طرح سؤال أساسي:

كيف يمكن نقل الفكر الحديث بأكمله ـ على فرض أن هذا ممكن مادياً ـ في مثل هذا الجو المشحون بالتكفير والتهديد بقطع الأرزاق

والأعناق، وسلخ المفكر عن مجتمعه وبيئته أو إجباره على التنكر لأبحاثه و«التوبة» عن التفكير بالتاريخ والفقه وعلم الكلام وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم اللغة وعلم الأديان المقارن وتاريخ الأديان المقارن... إلخ.

يجادل الكثير من المفكرين المستنيرين من أمثال د. محمد أحمد خلف الله ود. برهان غليون ود. عادل حسين ود. حسن حنفي بأن من الممكن قيام دولة إسلامية وإنجاز عملية التحديث من ضمنها وفي رعايتها. بل إن د. غليون يضرب المثل باليابان كدولة حافظت على ديانتها الخرافية وتقاليدها الإقطاعية ومع ذلك أنجزت ثورة التحديث. ويضرب بعض الأصوليين مثلاً على الدولة الدينية بإسرائيل التي تعد من الدول المتقدمة مع أنها أُسست على مبدأ ديني. ويحتج الجميع بآيات تطالب المؤمنين بالتفكير وإعمال العقل والتأمل الذهني.. توصلاً إلى أن الإسلام دين عقلاني يمكن من خلاله التوفيق مع العلم ـ ود. حسن حنفي يضيف الفلسفة. ثم ينعطف المجادلون إلى الماضي ويستحضرون منه الشهود بدءاً بالجاحظ والمعتزلة إلى السلسلة الذهبية من الفلاسفة العرب: الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون...

وأنا أقول لكل هؤلاء المفكرين الأفاضل: أنتم تغالطون، أو أنكم غالطون. أي أنكم تضللون الناس عن قصد وعمد أو بدون قصد وعمد: التضليل عن حسن نية. على قاعدة (إذا كنت لا تدري فتلك مصيبة...) فنحن نتحدث عن الإسلام السياسي كعقيدة تنظم المجتمع وتمنح السلطة شرعيتها. في حين أن أولئك المفكرين يخالطون بين الدين الإسلامي والإسلام السياسي.

ذلك أن الحديث يجري وكأن للإسلام السياسي جوهراً في ذاته

فإذا اعتنقنا المذهب تجلى الجوهر فجأة ونقلنا من حالة التخلف إلى التقدم، ومن الكفر إلى الإيمان، ومن الظلام إلى النور. لذلك ينتقل الحوار إلى مزايا الإسلام وقابليته لاستيعاب الثقافات وللتطور بتطور الأزمان. ومن ذلك ننتقل للتهليل بالحركة الإسلامية والأصولية المناضلة التي سوف توحد المجتمع وتنقله إلى عالم الحرية والتقدم. هذه هي الإيديولوجية التي تقود إلى أحلام اليقظة.

الواقع أن تاريخ المذاهب والأفكار والأديان والمدارس والحركات الفكرية يدلنا على أن أي مذهب سياسي يتحدد بالناس الذين يعتنقونه، يتحدد بمستوى فهمهم وأبعاد ثقافتهم ومدى عزمهم وصدق يقينهم. والتاريخ يشهد إلى جانب هذه النظرة ضد الفكرة ـ الجوهر في الإسلام وغيره. إذ لا شك في أن «إسلام» الخلفاء الراشدين هو غير إسلام الأمويين، وإسلام العصر العباسي الأول الذي اتسع لثقافات العالم هو غير إسلام الغزالي الذي لا يكاد يتنفس. التحقق التاريخي للمذهب السياسي يمر عبر البشر الذين يجسدونه. وهؤلاء يحددون قيمتهم التاريخية بمقدار سموهم الروحي واتساعهم الفكري وفاعليتهم العملية وتماسكهم الداخلي. على هذا النحو فهم جيل الصحابة «إسلامهم السياسي». ثمة حادثة تلح على ذهني بالرغم من ضياع تفاصيلها. ففي خلافة عثمان قبض على هاشمي متلبساً بالزنى. فلما جلب إلى المسجد لإقامة الحد عليه تحاماه الصحابة وتهيبوا أن يجلدوا في المسجد علانية هاشمياً قرشياً، فنهض الإمام علي من بينهم مغضباً وقال: «لا نكونن مثل بني إسرائيل: (كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوهُ)» فتناول السوط وأقام عليه الحد بنفسه. وهذه الحادثة تمتّ بصلة إلى قول عمر بن الخطاب للقبطي: «اضرب ابن الأكرمين». أي أن هذه هي دولة القانون الذي يطبق على الجميع بلا استثناء يمليه جاه أو

مال أو قرابة. مثل هذا النظام قابل لأن يصلح نفسه بنفسه فيبقى ويدوم. هذا الإسلام هو غير الإسلام البويهي أو السلجوقي أو العثماني أو الفارسي أو الهندي. فلكل من هذه المجتمعات إسلامها السياسي المتحقق في التاريخ أي ضمن بيئة وثقافة ومرحلة معينة. وقد شاهدنا في العصر الحديث أن ماركسية لينين غير ماركسية ستالين أو ماو. ولا ريب في أن ماركسية الجيل المؤسس للدولة تختلف في رؤيتها للحياة وتطلعها إلى التغيير وصلابة عزيمتها عند التحقق، عن ماركسية غورباتشوف ويلتسين وهذا الجيل الخرع. الجوهر الثابت في المذاهب، إن وجد، لا يغير الواقع إلا بمقدار اتساع أفق حاملي المذهب. أما المبادئ بنفسها فلا تفعل شيئاً. ولقد استورد العرب من المذاهب ما يكفي أمماً عديدة في حقب متعاقبة. وعند التطبيق كانت المحصلة واحدة في كل الأقطار: ماركسية عدن انتهت بحرب قبلية فهي «ماركسية ـ قبلية» لا علاقة لها بنضال العمال. وماركسية الجزائر انتهت بحرب أصولية فهي «ماركسية ـ أصولية». وماركسية مصر انتهت بالانفتاح فهي «ماركسية ـ انفتاحية». وماركسية أخرى انتهت بحرب طائفية وهكذا. ففي التاريخ يكون الحساب على النتائج وليس على النوايا، لأن لكل نتيجة مقدماتها على أرض الواقع. ولذلك صار كل واقع معقولاً أي أمراً يدركه العقل بتحليل مقدماته على ضوء النتائج التي أنجبتها.

فلو كانت مقدمات الحركة الإسلامية دراسات في الأخلاق والتربية والسياسة والاجتماع والأدب والاقتصاد، على ضوء إسلامي يجدد الإسلام والعلوم الحديثة معاً، لقلنا إن هذه الحركة تمثل «صحوة» إسلامية بالفعل. لأن شرط أية نهضة حقيقية أن يكون نموذجها مستقبلاً واضحاً أمامها. من هذه الناحية بالذات

تظل الحركة القومية أكثر الحركات طليعية لأنها في صميمها تقوم على إبداع دولة ومجتمع وقضية على غير مثال سبق. فلم يسبق للعرب أن أقاموا دولة قومية. هذا نموذج مستقبلي يفرض علينا أن نقوم بصنعه في كل ساعة وفي كل جانب من الحياة. العرب في صدر الإسلام وما بعده كانوا كذلك يرون نموذجهم أمامهم، وكانوا يصنعون «إسلامهم» في كل ساعة عن طريق الخوارج والأمويين والشيعة والمعتزلة والحركة العباسية ومالك وأبي حنيفة والشافعي وجهم بن صفوان والجاحظ وأرسطوطاليس والكندي ومعاوية وعبد الملك بن مروان وأبي ذر وابن أبي ربيعة وجرير وبشار وابن سلام. صحيح أن الكتاب والسنة والصحابة شكلوا مرجعية وأساساً للحمة الاجتماعية والفعالية الفكرية، لكن كل ما كان ينتجه المجتمع كان إبداعاً غير مسبوق لأن نموذجه مستقبلي وليس ماضوياً. الماضي هو التربة التي تنجبنا، أما نحن فلسنا نسخاً مكرورة أو مشوهة عنه بل نحن ذوات مستقلة مسؤولة تصنع المستقبل بحسب تحديات الحاضر والتوق الكامن في نفوسنا لأن نصير أمة أفضل ومجتمعاً متقدماً مندمجاً. إن المجتمع الراشدي نموذج رائع في حد ذاته، فقد كانت الدولة والمجتمع في خدمة مثل أعلى إلهي. لكنه كان مجتمعاً مبدعاً لأنه أسس بنفسه لنفسه ولم يقلد فقط مجتمع ارسول لأن مشاكله السياسية لم تطرأ على مجتمع الرسول. وبقدر ما كان النموذج الراشدي مبدعاً قائماً بذاته بقدر ما فشلت كل الحركات التي حاولت أن تكون نسخة منه.. كل الحركات الإسلامية جعلته مثلها الأعلى وعجزت عن مجاراته: الخوارج، العباسيون، الفاطميون، الإسماعيليون، الزيديون، الموحدون، المرابطون إلى المهدية والسنوسية والتيجانية. فكيف سينجح الأصوليون المعاصرون في ما تكرر فيه الإخفاق والعجز

على مدى ألف وثلاثمائة عام من محاولة تكرار نموذج إنساني عظيم ولكنه في ماض بعيد؟

سوف يقال من جديد إن نجاح اليابان يعود سره إلى المحافظة على التقاليد مع استيعاب الحداثة. صحيح. لكن استيعاب الحداثة لم يقتصر على اقتباس التقنية. لم يكن شعار التحديث في القرن الماضي عند اليابانيين «نأخذ علوم الغرب ونحافظ على تراثنا أو نجعل تراثنا محافظاً علينا» ـ وهو الشعار الذي طرحه العرب آنذاك. بل لقد دخل التحديث في كل خلية من خلايا الفكر والمجتمع والثقافة اليابانية. وكانت الحكومة تشن حرباً شعواء على كل دعوة أصولية أو سلفية معتبرة أن القومية اليابانية تتمثل تراث الأمة وتجدد مجد الأسلاف. واليوم، لا تجد في جامعات اليابان محاكمات دينية ولا تهديدات عقدية. المجتمع الياباني مثل المجتمع الأوروبي محتفظ بدينه وتراثه ويعيش بحسب تقاليده وأعرافه، لكن هامش الحرية الفكرية في حياته واسع إلى درجة يصح معها القول إن الحرية الفكرية هي التي تحتوي التراث وتتصرف به من دون أن يتأذى التراث أو يضام. والحقيقة المشاهدة بالعين المجردة في المجتمعات المتقدمة والليبرالية أن حرية الفكر لا تؤذي أحداً: لا تؤذي الدين ولا التراث ولا التقاليد. ولربما كان «الكتاب المقدس» أي التوراة والإنجيل أكثر كتاب في العالم تعرضاً للنقد والتحليل التاريخي والفيلولوجي والأركيولوجي، وكشف عن الأصول الكنعانية والسومرية في التوراة بحيث لم يصحح المحققون منه لموسى سوى سفر التكوين وسفر الشريعة، ولم يبق في الإنجيل إلا خطبة الجبل أو موعظة الجبل ومقطعات قليلة من كلام السيد المسيح وما عدا ذلك فإن حوارييه كتبوا سيرته كل من زاويته وذاكرته، غير أن هذه الآراء «العلمانية» التي تنكر التنزيل والوحي

وتجعل الأنبياء مفكرين مصلحين، لم تقض على النصرانية في أوروبا العلمانية، ولم تزعزع إيمان الناس بالسيد المسيح على الرغم من النقد اللاذع الذي تسلسل من ڤولتير إلى برنارد شو. وقد عشت في كل من إنكلترا وفرنسا فوجدت توازناً ساراً بين الإيمان والعلم في ظل دولة أو نظام يكفل حرية الرأي في صلب الدستور. ولا أغالي إذا قلت إن المجتمع الغربي ذا الدولة العلمانية والجامعات الحرة، أكثر تمسكاً بدينه من المجتمعات الدينية أو التي تمنع كل حرية باسم الدين. ذلك أن المجتمع لا يمكن أن يتخلى عن هويته مهما تغيرت أنماطه الثقافية وأنساقه الفكرية؛ والدين، بعدُ، عنصر رئيسي في تكوين الشخصية القومية. بل إن النزعة المحافظة التي اجتاحت الغرب في الثمانينيات وجزء من السبعينيات تعود إلى ردة أصولية دينية جعلت النصرانية تعلن الحرب على غيرها في كل مكان في العالم، وذلك بعد ثلاثة قرون من التنوير والعلم والعلمانية. وقد كان العرب من ضحايا هذه النزعة الأصولية التي تبلغ حد التعصب في أنحاء أوروبا وأميركا. وليس من الخطأ القول إن تاتشر وريغان وبوش وميتران يشنون ضد العرب والمسلمين حرباً صليبية جديدة ليس الدافع إليها مصالح اقتصادية فقط لأن مصالح الغرب لم تهدد في المنطقة خلال العشرين عاماً الماضية، وإنما يحرك هذه الحرب مزيج من التعصب الديني والكره العرقي والعداء الحضاري الذي يجعلهم يرون أيّ تقدم نحرزه على طريق الوحدة والصناعة بمثابة تهديد لوجودهم. ومظاهر هذا التعصب منتشرة في الشارع الأوروبي حيث يقتل المسلم لأنه مسلم أو يعتدى على ممتلكاته؛ وتسجل الحادثة ضد مجهول في الأغلب.

أما اليهودية فقد عانت ـ إضافة إلى ما ذكرنا من إنكار ونقد ـ تحولاً يصعب معه أن تحافظ أية عقيدة على طابعها الديني. فقد

اعتبر اليهود الروس دينهم قومية تميزهم عن الروس والأوروبيين. ثم تبنت الحركة الصهيونية هذا المفهوم وأسست ـ بدعم من الغرب ـ دولة إسرائيل على أساس أنها دولة قومية أو دولة ـ أمة بالنسبة لليهود العلمانيين ودولة دينية بالنسبة لليهود المتدينين. ومع ذلك فإنها دولة علمانية تكفل حرية البحث والتفكير والرأي بحسب تقاليد المجتمع الليبرالي البورجوازي. فالمفكر الملحد ينظر إلى إسرائيل على أنها دولته القومية، والمفكر المؤمن يعتبرها دولته الدينية ولكنه لا يحق له أن ينصب محاكم تفتيش أو يحجر على حرية الفكر أو يمنع استخدام المناهج الحديثة في تحليل التوراة. أما عن التعصب الديني والتحزب لليهودية وفرض سطوتها وبسط سلطانها، فأمر عانيناه بلحمنا وعظام أبنائنا وأنقاض بيوتنا، وانتفاضة القدس خير شاهد على ذلك.

وإذن فيمَ الخوف على الدين الإسلامي، إذا كان مركز الدين في مجتمعات العالم يتدعم والحاجة إليه تشتد؟ ومن قال إن إثبات باحث معاصر لخطأ ارتكبه مالك أو الشافعي أو ابن تيمية سوف يزعزع إيمان الناس؛ ولماذا الافتراض بأن نتائج الأبحاث كلها سوف تكون سلبية كأن التراث في جوهره ضد العلم.

لكن المشاهد أن الغالبية العظمى من المسلمين ـ بما فيهم المثقفون ـ ليس لديهم كل هذا الخوف. مما يدل على أنه ليس ظاهرة عامة بل يقتصر فقط على من يشتغلون في الإسلام السياسي. فلو أن الخميني أراد حقيقة قتل سلمان رشدي لما أعلن عن ذلك، فلديه أجهزة مختصة لتنفيذ مثل هذه المهام. لكنه حيث طالب برأس الكاتب الملحد انتحل لنفسه صفة الدفاع عن الإسلام من خلال موقف سياسي. ولو أراد د. شاهين الدفاع عن الشافعي لألف كتاباً

يبيّن صحة ما قام به الشافعي ويغلّط قراءة د. أبو زيد لكن ذلك آخر همه. فهمّه ومهمته هما أن يزج الجامعة في موقف ضد الاجتهاد، ويجر وراءه المؤسسات الفكرية ويخضعها لإرادته. وفي الموقفين لا يكسب الإسلام الديني بل يكسب - على حسابه - الإسلام السياسي.

مثل هذا الموقف لا نجده في جامعة طوكيو ولا في جامعة تل أبيب، حيث حافظ المجتمع على تقاليده لكنه أيضاً أفسح المجال لتقاليد حرية الفكر. وغداً في فترات السلم سوف تنشأ صلات ومواجهات بين مؤسساتنا الثقافية والمؤسسات الإسرائيلية؛ فإذا استمر التيار الإسلامي السياسي - وغيره - في تهديد المفكرين العرب فسوف يكون هؤلاء في موقف ضعيف أمام الجامعي الإسرائيلي الذي يتمتع بحرية البحث وحصانة الفكر الحر، في حين أن كليهما بلاء على المفكر العربي.

٥

الإسلام.. والسينما.. والفنانات التائبات

الشيخ متولي يستتيب الفنانات، ولا بد من إيقافه عند حده. فالفن ليس أمراً شائناً حتى يستتاب فيه المؤمن. الفن ظاهرة اجتماعية تعكس توق الإنسان إلى عالم أفضل وأكمل وأمثل، بقدر ما هو وظيفة اجتماعية هادفة تبدأ بتزجية أوقات الفراغ بتسليات بريئة ممتعة وتنتهي بنقد التقاليد البالية وإشادة عالم من القيم الكريمة السامية النقية. وهو شيء مركوز في الطبيعة الإنسانية ظهر بظهور الكائن البشري على مسرح الحياة منذ نشأة إنسان الكهوف قبل خمسين ألف سنة وواكب تطور البشرية في كل مراحلها، فكان مع بدو الصحراء ومع الحضارات الزراعية ومع قيام الممالك وسقوط الإمبراطوريات وتحول المجتمعات من أطوار الهمجية إلى تأسيس الحضارات. بل إن الفن هو الذي يحمل الطابع الخاص المميز للأمة بحيث يعد علامة عليها ومؤشراً على حساسيتها ومحدداً لخصوصية موقفها من الحياة، فالمسرح الإغريقي شاهد على عمق إحساس هذا المجتمع بفجيعة الإنسان حين يواجه الحقيقة والمصير. الأبنية الرومانية صروح متمردة تدل على عظمة القوم وشموخهم. الأرابيسك والشعر العربي والمساجد الخالدة من

دمشق إلى قرطبة برهان على أمة شاعرية حالمة بالمطلق متصلة باللانهاية في زخارف نباتية تتشكل بأشكال خماسية أو ثمانيّة ثم ما تفتأ تتكرر إلى ما لا نهاية له. الرسم الياباني والفن الصيني المنمنم والرقصات الهندية بل حتى أزياء الأزتيك في المكسيك بألوانها الصارخة، كلها تعبير عن انطباع أمة بإيقاع الحياة وحوارها مع الطبيعة والله والتاريخ والحضارات الأخرى. الفن نزوع فطري عند الإنسان نحو مثل أعلى ينبثق من رؤيا المجتمع لمعنى وجوده. فالبناء السمفوني عند بتهوفن والصراع الدرامي في مسرحيات شكسبير وإبسن والرسم التجريدي في المدارس الحديثة تعبير عن إرادة الحضارة الأوروبية في تطويع الطبيعة لمقاصد الإنسان الذي نصب نفسه في أوروبا سيداً للتاريخ عبر قدرته على تجريد قوانين الطبيعة، ثم تجسيد تلك القوانين في آلات.

إن تحريم الفن أو تجريمه أو تعهيره دليل على ضيق الأفق وقلة الثقافة وجفاء الطبع. وفي كل مرة تنشب سلطة ما مخالبها في قماش لوحة فنية أو تعلو بزئيرها على أنغام قطعة موسيقية أو تطمس بأظلافها أبيات قصيدة شعرية.. في كل مرة يحدث ذلك يسود ظلام وصمت وغباء يجر المجتمع إلى مثل ما نحن فيه من غلظة في الحس تجاه العنف، وبلادة في الذوق تجاه السخف، وانعدام للمثل الأعلى في حياتنا الاجتماعية، وانطفاء في حميتنا القومية تجاه العسف والذل. حتى إننا نقف ببلادة أمام طائرات الفانتوم وهي تقصف أهلنا العزل في فلسطين.

* * *

الشيخ متولي يستتيب الفنانات، فأوقفوه عند حده لأن عمله هذا ضار بالمجتمع والأخلاق والذوق.

لماذا؟

لأن الدور الذي يقوم به الفنان عبر وسائل الإعلام أكبر من دور الأسرة والمدرسة والحزب والتقاليد الاجتماعية.

قنوات التلفزة في كل دولة تبث مئات الساعات في كل ٢٤ ساعة. ولن تتوقف إذا انسحبت ممثلة، فهناك مئات غيرها ينتظرن في صفوف مترامية.

ودور السينما تعرض من أفلام العنف والجنس والمخدرات والرعب والجريمة والسحر ما يخلّ بتوازن البالغ الراشد، فكيف بها وأكثر روادها من المراهقين؟ فقد بينت الدراسات الاجتماعية أن ثلثي هؤلاء الرواد دون الخامسة والعشرين من العمر.

ثورة الترانزستور جعلت الأغاني والحوارات والمسلسلات والتمثيليات تصبّ في آذان المعدمين والبطالين والمتفرغين سواء بسواء.

المسارح ـ أو ما كان يسمى مسارح ـ صارت بعد الخوصصة تعتمد على التلميحات الجنسية والإشارات البذيئة والحركات الخليعة، من الممثلين والممثلات على السواء، ومن هذه الظاهرة نسلت ظاهرة أخرى اسمها «الخروج عن النص» أي أن الممثلة أو الممثل يدس في المشهد ما يخطر على باله من بذيء النكات ورديء التعليقات.

المجلات «الفنية» تسرد من أخبار الممثلات وصورهن وأوضاعهن ما يصبي الحليم، ناهيك عن القصص الخيالية وعروض الأزياء وأزياء المواسم في كل صيف وشتاء.

فانسحاب الفنانة المتدينة المتصونة يحرم الفن من عنصر نظيف، من موهبة نقية، من تجربة وخبرة في الفن يزودانها بإحساس خلقي ـ فني تعرف معه كيف تطلب تعديل النص وتشكيل المشهد وانتقاء

الأزياء وأصول الماكياج، لأن الفارق في هذه الأمور دقيق يتطلب ممارسة طويلة مع رهافة إحساس واعتدال في المزاج، إضافة إلى ثقافة فنية رفيعة وثقافة عامة تحيط بأحوال العصر عموماً والمجتمع العربي خصوصاً، لأن الفنان الحقيقي يحدس بالمواضع التي يحتاج المجتمع فيها إلى تغيير وبالقيم الخلقية اللازمة لمثل هذا التغيير.

ولو كان الشيخ متولي في مستوى هذه الرسالة والقيم لأسس رابطة تنهض بالفن على أسس فنية ـ أخلاقية ـ ثقافية رفيعة، ولا سيما أن بعض هؤلاء الفنانات أسفرن عن ملكات فنية عالية وأداء تمثيلي متميز. ولن تقتصر عندئذ، رابطة الفن الرفيع هذه على عدة فنانات «تائبات» بل سينضم إليهن في هذه الحالة كثير من الفنانين والفنانات أصحاب الرسالة نحو مجتمع يعج بالفساد وفقدان الهدف.

ولو أن الشيخ متولي صاحب رسالة لعكف على هداية «فنانات» الكباريهات وأنقذهن من حياة متحللة ربما كانت مفروضة عليهن بدافع الحاجة أو سوء التوجيه، بدلاً من أن يمارس سطوته على نجوم حائرات بين حسهن الأخلاقي ـ الديني والوسط الفني الذي يخضعهن شيئاً فشيئاً للإنتاج الرخيص باسم بعبع يدعونه «شباك التذاكر».

إن تلبية داعي السماء ليست في الانسحاب وليست في الزهد والاعتكاف بل في غرس القيم في صميم الحياة الاجتماعية وفي محاربة الفوضى والانحلال.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد تعتزل الفنانة لأسباب لا تعدّ. فقد تعتزل لأنها فشلت، أو لأنها اغتنت، أو لأنها أصيبت بصدمة عاطفية، أو لأنها هرمت فلم تعد تصلح للأدوار التي توكل إليها..

فلماذا يسمح لها أن تستخدم الدين ذريعة تخفي وراءها الأسباب الحقيقية للانسحاب؟

إن الدين علاقة بين الإنسان وربه، وحوار بين المرء وضميره، فلماذا التطبيل والتزمير إذا أرادت امرأة أن تعبد الله؟ أليس يسعها ما وسع عباد الله أجمعين؟ ومن الذي خوّل أياً كان لأن يصير الناطق الرسمي باسم الإسلام أو المسلمين؟ إن هذا منتهى الإجحاف والاجتراء على معتقدات الناس.

إذا كان الشيخ متولي يعتبر نفسه ناطقاً باسم الإسلام وداعية له، فنلفت نظره إلى أن الإسلام لم يعرف في أية لحظة موقفاً ضد الفن كفن، أي بدون ملابسة الاشتباه بوثنية أو خروج على العرف.

فقد استقبل أهل يثرب الرسول(ص) نساء ورجالاً بالدفوف والمزاهر وهم ينشدون (طلع البدر علينا) فلم ينكر شيئاً من أمرهم. واستمع إلى قتيلة بنت النضر وهي تعاتبه على قتل أخيها بعد بدر فقال: «لو كنت سمعت شعرها هذا ما قتلته» ويروي ابن هشام أن النبي(ص) «نهى عن قتل أسرى قريش بعد النضر» مما يدل على تأثر الرسول واستجابته. وموقف الرسول من كعب بن زهير لا حاجة لتكراره. وقد كان حسان بن ثابت ينشد الرسول فيثيبه بالجزاء والدعاء. تصوروا رسول الله يقول لشاعر: «جزاؤك عند الله الجنة يا حسان... وقاك الله حر النار يا حسان». وقد أشرك الرسول في الشعر أبا بكر فقال لحسان: «اهجُهم ومعك جبريل روح القدس، والقَ أبا بكر يعلمك تلك الهنات» وذلك في معرض هجاء قريش والرد عليهم. وروى أبو داود: (كان رسول الله يضع لحسان منبراً في المسجد يقوم عليه قائماً يفاخر عن رسول الله). وروى

الترمذي: «أن النبي(ص) دخل مكة في عمرة القضاء سنة ٧ للهجرة، وعبد الله بن رواحة بين يديه يمشي وهو يقول:

خلّوا، بني الكفار، عن سبيله   اليوم نضربكم على تنزيله

فقال له عمر: يا ابن رواحة، بين يدي رسول الله، وفي حرم الله، تقول الشعر؟

فقال النبي(ص): خلِّ عنه يا عمر، فلهي أسرع فيهم من نضح النبل».

ولم يقتل الرسول الشعراء على الشعر بل على الهجاء السياسي.

لقد أوردنا طرفاً من السيرة الشريفة لنقول إن الرسول وصحابته لم يمارسوا قمعاً ضد الشعر. وما ينطبق على الشعر في الإسلام ينطبق على فنون اليوم بعامة. لأن إجماع المسلمين قائم على أن يشاهدوا الأفلام والمسلسلات في التلفزيون والسينما والإذاعة. وعلى كل مسؤول أن يتخير أفضل العناصر موهبة وخبرة وكفاءة وخلقاً في المجال الفني، ولا يسمح لهم بالانسحاب لأن العناصر الخلوقة إذا غادرت، ازدادت الحياة الفنية تردياً. وإذا انحطّ المستوى الفكري والخلقي والفني للمؤسسة الإعلامية العربية ككل، حل محلها الإنتاج الأميركي بإباحيته الجنسية والإجرامية وفكره الهدام الذي ينشر قيم المجتمع الاستهلاكي المتطور في مجتمع فقير جاهل متخلف.

* * *

وبعد..

فإن شؤون المجتمع المدني في الوطن العربي ينبغي أن يتولاها أناس في مستوى العصر، مثقفون في مستوى الفن الذي يمتع ويفيد في آن واحد، مستنيرون بهدي الإسلام وهدي الفلسفات التي تعرف

أن بناء الإنسان إنما يكون بتفتيح ملكاته وقدرته على تحقيق ذاته. أما الإسلام فهو دين الفطرة السمحاء، وهو أكبر من أن يكون حكراً لأحد، وأعظم من أن يستخدم لكبت مواهب الفنانين وإغلاق عقول المفكرين. إنه دعوة إلى قراءة الكون والطبيعة والنفس بقلب عامر وبصيرة مشرقة.

٦

ندوة الإسلام والغرب (١)

إذا كان الإسلام متماسكاً في جهازه المفاهيمي
فهل هو وريث الشيوعية؟

«الإسلام والغرب»، أكثر الموضوعات تفجراً في الوقت الراهن، منذ أن أعلن هنري كيسنجر في أواسط السبعينيات أن الإسلام هو العدو المحتمل للغرب بعد الشيوعية. وبعد أن تهاوى المعسكر الاشتراكي وسقطت العقيدة الماركسية برز الإسلام على أنه أكثر المنظومات الفكرية تكاملاً بحيث يستطيع أن يقدم طريقاً للخلاص من شرور الاستغلال الرأسمالي الرهيب للفرد والجماعة. كما أن في ثنايا طقوسه وعباداته نويات تنظيمية تخلق بين الناس روابط من الألفة والتلاحم والتراحم في مسجد الحي وصلاة الجمعة وخطبتها وفي المؤسسات الاجتماعية الإحسانية كالزكاة والأوقاف والمدارس، فضلاً عن الأسرة والحي وبقية الروابط.

باختصار، يقدم الإسلام بديلاً عن الرأسمالية، إذا أُحسن تنظيمه، وتجددت مفاهيمه من داخلها، وتم تحديث جهازه التنظيمي ـ العلائقي. وفي الواقع فإن هذا ما يخيف الغرب أكثر مما تخيفه الأصولية الهوجاء التي تمزق المجتمع وتفتك بالمواطنين. بل ثبت أن

الغرب يشجع هؤلاء بوسائل غير مباشرة، لأنهم يقتلون المجددين في الدين كما يقتلون المثقفين المتحررين ـ فهؤلاء المتنورون يحملون بذرة التغيير والتقدم والتطور. وهذا هو المشروع النهضوي الذي يحشر الغرب كل قواه لمحاربته منذ مائتي عام إلى اليوم: فدمّر محمد علي وجمال عبد الناصر وقضى على العراق مثلما يخطط لضرب سوريا ومصر، بعد تمزيق الجزائر والمغرب وربما السعودية واليمن.

ولأن الإسلام، بشكل افتراضي بعيد المدى، يقدم بديلاً محتملاً للنظام الرأسمالي، فإن موضوع «الإسلام والغرب» يثير قضايا شائكة ومعقدة بحكم المعطيات التاريخية والإيديولوجية والسياسية التي حكمت العلاقة بينهما عبر التاريخ.

ومن الأمور التي تزيد في تعقيد هذه العلاقة، سيادة كثير من الأحكام المسبقة، وإطلاق أحكام جديدة، في ظل أشكال التوتر القائمة الآن؛ بهدف تعميق التباعد والتسريع في الاقتراب من عتبة الصراع الاستراتيجي بين الإسلام والغرب.

هذا الصدام الكارثي ليس حتمياً. إن تجاوز العلاقات المذكورة رهن ببحث مجالات التواصل والحوار، تأسيساً لكونية جديدة تجعل من التعاون والتضامن والغيرية والتسامح قيماً مشتركة، في سبيل مستقبل يقوم على الاعتقاد بأن العوامل التي تجمع بين الإسلام والغرب، إذا أحسن تطويرها ورعايتها، أكثر مما يفرّق بينهما.

في سبيل جلاء هذه الغايات عقدت في مدينة مراكش أيام: ٢٥ ـ ٢٧ نيسان/أبريل ١٩٩٧ ندوة دولية في موضوع «الإسلام والغرب»، وذلك بتعاون بين «المجلس القومي للثقافة العربية» ومعهد «شمال جنوب» للحوار الثقافي وجامعة «القاضي عياض»، شارك

فيها مجموعة من الباحثين من أوروبا والعالم العربي ـ الإسلامي. قدمت في الندوة اثنتان وعشرون ورقة تندرج ضمن أربعة محاور:

١ ـ محور مفاهيمي يستهدف تفكيك مكوّنات الثنائية، إسلام ـ غرب من الزاوية المعرفية للتساؤل عن مدى صواب المقارنة بين الإسلام الذي هو دين وحضارة وطريقة في الحياة، وبين «الغرب» وهو مفهوم جغرافي، كما أشار إلى ذلك الدكتور عابد الجابري في محاضرته القيمة. لكن هذا المفهوم الجغرافي له حمولة تاريخية ـ معرفية من حضارات الإغريق والرومان ومسيحية القرون الوسطى وقيم الثورة الفرنسية من حرية وإخاء ومساواة، تطورت إلى ليبرالية وديموقراطية وحقوق الإنسان، لكن في إطار رأسمالي.

ويتابع الجابري تحليله بالتساؤل: ماذا يعني الإسلام للغرب حالياً؟ بالتأكيد ليس في إسلام الصين والهند وباكستان ما يعني الغرب في شيء. وعلاقاته مع إيران تمر في أطوار من التحالف والتنابذ. كذلك فإن إسلام مصر والمغرب العربي الكبير وبقية أفريقيا لا يهم الغرب كثيراً. تبقى منطقة المشرق العربي من العراق والإمارات والسعودية وبقية الإمارات في شبه الجزيرة العربية ذات المخزون العالمي من البترول. فالإسلام إذاً عند الغرب يساوي النفط والحرص الاستراتيجي على تأمين طرق المواصلات وتحديد الأسعار واستعادة الفوائض بصفقات أسلحة وهمية لكي لا يبقى لدى العرب ما يستعينون به على تطوير ثقافتهم وصناعتهم. ثم تقوي إسرائيل وتسلطها على الدول المحيطة بالنفط كمصر وسوريا لكيلا تمتد يد عربية لاستخلاص ثروتها. فهذه المحاولة هي الإرهاب بعينه.

لكن الجابري ـ كما يجادل ـ يرى نوراً من خلال معادلة «الإسلام ـ النفط». وذلك على أساس توازن المصالح بين العرب والغرب.

والمشروع معقول لو أن توازن المصالح لا يستوجب توازن القوى، لأن الولايات المتحدة لا تسلم للعرب بأي حق من الحقوق.

بعد بلورة مفهوم «الإسلام النفطي» في سياق توازن المصالح، كما اقترح المفكر عابد الجابري، ألقى المستشرق الفرنسي روبير شارڤان بحثه في «مذهب المواجهة: هنتنغتون والإسلام ـ علم السياسة الأميركي باعتباره أداة لشرعنة الصراع».

يقسم الباحث ورقته إلى أربعة محاور، يحاول من خلالها كشف النقاب عما تنطوي عليه الهنتنغتونية من مخاطر باعتبارها مذهباً يستخدمه علم السياسة الأميركي كوسيلة لإضفاء الشرعية على هيمنة الغرب وتسلطه.

وهكذا، يذكّر الباحث في مستهل مداخلته، بحاجة الدول إلى خلق عدو وهمي أو فعلي، يكون بمثابة كبش فداء، تتحدد مهمته في تبرير المتاعب الداخلية لتلك الدول، والتمويه على تناقضاتها الفعلية. فقد لعبت، في هذا الإطار، مقولات «التهديد السوفياتي»، و«الحرب الباردة»، و«إمبراطورية الشر» و«مواجهة الشيوعية»، دوراً مهماً في تبرير المتاعب الاقتصادية والاجتماعية التي كانت تتخبط فيها الولايات المتحدة الأميركية وأوروبا الغربية. لكن مع تفكك الاتحاد السوفياتي، وبروز عهد العولمة والشمولية، صار من اللازم البحث عن عدو خارجي آخر. وما لبث «مرتزقة المجموعات الصناعية والمالية الغربية» من المثقفين أن عينوا هذا العدو: إنه الشرق عموماً والإسلام على وجه التحديد.

يمثل صامويل هونتنغتون، في هذا السياق، رائد علم السياس الأورو ـ أميركي من غير منازع. لهذا الاعتبار، يخصص الباحث المحور الأول من مداخلته، للكشف عن مستويات التهافت في الهنتنغتونية

مبرزاً انعدام الدقة في المفاهيم التي تستخدمها. من ذلك مثلاً، مفهوم الحضارة الذي يتم الخلط بينه وبين مفهوم الثقافة والسياسة والدولة والقومية، الشيء الذي يفضي، في آخر المطاف، إلى تصور قيام تحالف إسلامي ـ كونفوشيوسي معادٍ للغرب. الخلط نفسه ينطبق أيضاً على مفهوم الغرب ومفهوم الحداثة، لدرجة أن هنتنغتون يمضي إلى تقسيم المجتمع الدولي بين «حضارة غربية حديثة» تمثل قيم الخير، وبين «بقية العالم» التي لا تعمل سوى على محاربة «إمبريالية حقوق الإنسان».

إن هذا التمييز المغلوط هو ما يقود الباحث في المحور الثاني من مداخلته إلى الكشف عن مغالطات «الحقائق البديهية» الهنتنغتونية، تلك التي تعتقد جازمة بأن الإسلام في أوروبا والولايات المتحدة يعمل على الإعداد لقيام مواجهة بين الغرب والعالم العربي، عوض أن يعمل على إغناء الثقافات التي يندرج ضمنها.

من الطبيعي والأمر كذلك، أن يدعو هنتنغتون، إلى مواجهة الإسلام، منسجماً في ذلك مع مرامي السياسة الأميركية، التي تجد في نظريته النفعية هذه، ما يتوافق وإرادتها في الهيمنة على العالم. لهذا، أفرد الباحث محوراً ثالثاً حاول فيه الكشف عن مستويات التوافق بين تحليل هنتنغتون ونوايا السياسة الأميركية. وهكذا وانسجاماً مع هذا الطرح، تصبح المواجهة بين الإسلام والغرب في نظر هنتنغتون، أمراً حتمياً، ولا مناص منه، لا سيما أن الانفجار الديموغرافي في البلدان الإسلامية، لا يعمل على تأكيد خطورة الإسلام! بل لقد بات من اللازم أيضاً تنقية الحضارة الغربية من المسلمين في أفق تفكيك العالم العربي الإسلامي، مثلما حدث مع الاتحاد السوفياتي سابقاً.

إن حالة العصاب الثقافي هذه لا تقتصر فقط على هنتنغتون، في نظر الباحث، بل تتجاوزه، بفضل وسائل الإعلام التي جُندت له باستمرار، لكي تجمع لنظريته أتباعاً لها في صفوف الإنتلجنسيا الأوروبية. ومن هنا يرتئي الباحث في المحور الأخير، أن تؤخذ الهنتنغتونية مأخذ الجد، حتى لا تنطلي على المثقفين حيلة الدعاية الإعلامية التي تود أن تجعل من هنتنغتون مبشراً «بصدام الحضارات»، في الوقت الذي لا يتجاوز تصوره سقف جملة من المفاهيم الضبابية، والمغالطات الهادفة إلى تدعيم وتعزيز الهيمنة الأميركية والغربية على العالم غير الغربي.

المحاضرة الثالثة في محور المفاهيم كانت للمفكر الليبي أحمد إبراهيم منصور، وزير الإعلام والتعليم العالي في الجماهيرية العربية الليبية، سابقاً. وقد ركز كلمته على تجليات الصراع بين الشرق والغرب منذ فجر التاريخ، بين الفينيقيين والإغريق، ثم بين قرطاجة وروما، وبين العرب وبيزنطة، وبين المسلمين والصليبيين. ثم توقف عند حركة الاستعمار الأوروبي الحديث منذ مطلع القرن التاسع عشر، وكيف اتخذت شكل غزو مسلح، ونهب اقتصادي، واستلاب حضاري تبدّى في حركة التبشير ضد الإسلام. فلما استقلت الدول العربية بين الستينيات والسبعينيات من هذا القرن اكتشفت أنها عاجزة عن الانفصال عن دول المركز الغربية وأنها تعتمد عليها في كل شيء من الإبرة إلى الطائرة. وما لبثت الدول الغربية أن رفعت بالتدريج قيمة مصنوعاتها وخفضت أثمان المواد الخام التي تستوردها من العالم الثالث فسقطت دوله تحت مديونية ثقيلة لا تقوم فيها حتى بأعباء الفوائد. وما إن جاء النظام العالمي الجديد بقيادة الولايات المتحدة منفردة حتى دمرت الولايات المتحدة العراق وفرضت حصاراً على العراق وليبيا والسودان،

تعميقاً للتجزئة بين البلدان العربية. وها هي إسرائيل ـ بتغطية أميركية سياسية وعسكرية ـ تهوّد بقية فلسطين وتصهين بيت المقدس وتتحالف مع تركيا للقضاء على سوريا باعتبارها القوة العربية الوحيدة الباقية والقادرة على الصمود والمقاومة.

ومع ذلك يُتهم العرب والمسلمون بالإرهاب! إن تهمة الإرهاب هي آخر مبتكرات الغرب لإنكار حق الدفاع عن النفس على العرب والمسلمين ـ علماً بأننا ندين العنف الفردي ضد المدنيين، وإن لم يكن بالإمكان ضبطه لأن الاستفزاز الصهيوني تجاوز كل المقدسات عند العرب والمسلمين والمسيحيين على السواء.

ولعل من أطرف المصادفات التاريخية أننا خلال مناقشة حركة التبشير وعلاقتها بالاستعمار فوجئنا بوزيرة الثقافة في حكومة أذربيجان تدخل القاعة وتشارك في الندوة. وبعد أن حيت المنتدين وأشادت بجهودهم بدأت تشتكي من أن الدول الغربية تربط مساعداتها الثقافية والاقتصادية لأذربيجان بتقديم حكومتها كل مساعدة ممكنة لحركات التبشير النصرانية في بلد كل أهله مسلمون ويخوض صراعاً تاريخياً مع دولة أرمينيا المجاورة، وهو صراع أساسه الدين والأرض وعدم طرد المسلمين من أوطانهم.

بعد أن غادرت الوزيرة استؤنف النقاش مع المحاضرين فكان الاعتراض الرئيسي على تحليل عابد الجابري أن اختصار العلاقة بين الإسلام والغرب إلى الإسلام = نفط هو اختزال مخلّ يحذف الصراع الديني والثقافي المتغلغل في اللاشعور الجمعي لدى شعوب الحضارتين. فتوازن المصالح قد يخفف حدة الصدام ولا يحذفه لأن الصراع بينهما كامن في عالمية الدين الإسلامي وقدرته على

استيعاب شعوب وحضارات مختلفة، في مقابل استخدام الحضارة الغربية لتفوقها التقني من أجل السيطرة على العالم.

تابع المنتدون في الجلسة الثانية البحث في محور المفاهيم فقدم الشاعر والأديب الليبي عبد الرحمن شلقم «المسلم والأوروبي: صورة الآخر.. النمط»، فبدأ بصورة الروم في الجاهلية وبصورة المسيحية في القرآن الكريم وانحيازه إليها على حساب الفرس، مما يجعله يبدأ برسم صورة المسيحي في ذهن المسلم وخياله. هذا يعني أن «الصدام مع المسيحي» ليس من أركان العقيدة الإسلامية. القاعدة الدينية هي الحوار: (كلمة سواء): ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴾ [آل عمران: ٦٤]. والكلمة السواء هي الكلمة العدل التي لا يضار فيها طرف ولا يفرض أحد على الطرف الآخر شيئاً.

أما مصطلح «الصليبي» فليس من الإسلام بل صدرته أوروبا مع الغزوات الصليبية بين القرنين الثاني عشر والرابع عشر للميلاد. وبعد أن كاد ينساه المسلمون أحياه الاستعمار الأوروبي بإقامة الكنائس، ومن بعده جاءت الإمبريالية الأميركية. شكلت الصليبية والاستعمار والإمبريالية أركان مثلث يحيط بصورة الأوروبي ـ الأميركي ـ المسيحي، في حين تحررت صورة المجتمع الغربي من هذا الإطار وتحلت بصورة الحرية السياسية والفكرية والأخلاقية.

أما الأوروبي فيرى الإسلام بصورة دين شرقي فيه من الخيال والهالات الصوفية والتواكل ما هو سبب التخلف. مصدر هذه الصورة:

١ ـ الصراع الديني والفكري عبر تاريخ طويل.

٢ ـ المستشرقون ممن خدموا أهدافاً سياسية ودينية.

٣ ـ الرحالة ممن ركزوا على المعجب والمدهش في حياة الشرق.

٤ ـ الإنتاج الإعلامي الغربي المنحاز إلى الصهيونية. وهي تزرع في ذهن الأوروبي أن العنف والتطرف مكون أساسي في شخصية المسلم لانعدام الديموقراطية في مجتمعه.

ويرى الباحث أن الحل يكمن في تفكيك الصور النمطية التي يرسمها كل طرف للآخر، وفي استبدال ذلك بالحوار الذي يلغي الأحكام الجاهزة ويؤسس لإنشاء صورة جديدة.

يجيء بحث جاك جوهر فينيي زونز «علاقة الباحث بموضوعه: حالة ما يسمى التدين الشعبي» مكملاً للبحث السابق في جلاء الصورة التي يشكلها كل طرف عن الآخر، وأثرها في فهمه.

يقسم الباحث مداخلته إلى محورين رئيسيين، يعالج في المحور الأول التمظهرات الدينية التي اصطلح على تسميتها بـ «الدين الشعبي» أو «التدين الشعبي» أو «التصوف الشعبي»، مع ما يستتبعه نعت «الشعبي» من تمييز مألوف بين «الشعبي» و«العالِم»، وفي المحور الثاني، يتناول بالتحليل الوضعية العلمية للموضوع المدروس (التدين الشعبي) في علاقته بالذات الدارسة. ثم يتساءل عن علاقة هذا بموضوع «الإسلام والغرب»؟

يكتسي هذا الموضوع أهمية قصوى لكون الغرب قد دأب على مر ثلاثة قرون من الاستشراق، على احتكار النظر إلى الآخر من منطلق إرادة الهيمنة، الشيء الذي جعل هذه النظرة مبتورة، وذلك بالنظر إلى الصورة التي يكونها الآخر عن نفسه.

إن هذه النظرة المبتورة، شأنها شأن الخطاب الذي تشكله حول الآخر، تظل مطبوعة بالثقافة التي تنتج في إطارها، وهي تنطلق من انعدام الوعي بالمجال المدروس، إضافة إلى أن تطور الكنيسة وتطور المسيحية لا علاقة له بطبيعة التدين الشعبي، في الأوساط القروية في المجتمعات غير الأوروبية.

بعد هذه التوطئة، ينتقل الباحث إلى استعراض بعض تجليات ومظاهر التدين الشعبي، ليتوقف عند السحر باعتباره أحد هذه المظاهر الشعبية التي تجد ما يسندها داخل الدين. لهذا الاعتبار، يبدو أنه ليس من الهيّن أن يفصل المرء بين ما يدخل ضمن دائرة الديني من جهة، ودائرة الشعبي من جهة أخرى. لكن ما الذي تحيل إليه لفظة الشعبي؟ يقترح الباحث معنيين لهذه الكلمة، إنها نعت يحيل إلى كلمة «الشعب» أو جماعة المؤمنين دون تمييز، بين مستوى التعليم والثروة، أو يحيل إلى الجزء الأكبر والأقل غنى من الأمة أو من المجتمع.

إن التمييز بين الدين الشعبي، والدين العالِم ليس أمراً اعتباطياً مثلما قد يبدو. إذ إن رجال الزوايا أنفسهم ليسوا مجرد متنورين انبثقوا من أوساط «شعبية». بل إن خطاباتهم تكتسي طابع المجادلة الثقافية. إن الطابع الشعبي لهذه الممارسات والمعتقدات، لا يمكن اختزاله في الوسط الذي انبثقت منه، بل يعود إلى نجاحها وشعبيتها.

بعد هذا، يتطرق الباحث إلى وضعية التدين «الشعبي» ضمن دائرة الديني، ووضعيته أيضاً، وهو يعمل على إنتاج المعرفة، أي وضعية التدين باعتباره موضوعاً للبحث، ووضعية الدارس باعتباره ذاتاً. فإذا كان من السائد الفصل بين العلم والدين، فإن عملية التفكير في المسألة الدينية لا تختلف جذرياً عن عملية التفكير في المسألة

العلمية، ما دام أنهما يشتركان في مقولات السببية والاستدلال وغيرهما من العمليات العقلية، غير أن حظ ما هو ذاتي يظل حاضراً بقوة في الحالتين. الشيء الذي يجعل من فكرة «العقل المطلق» مسألة لا تقوم على أساس. وانسجاماً مع هذا الطرح إذن، يصبح التعارض القائم بين العقل والإيمان طرحاً مغلوطاً.

ينتج من هذا الاستدلال، أن الاختلاف هو بالضبط ما يعطي للإنسانية خلاصها، لكن دون أن يتجاوز العنصر الديني ما هو عقلي، ولا العقلي ما هو ديني. ولئن عرف هذا القرن انتصارات وانكسارات شتى، فإن مسألة العقل والإيمان، لم تكن بالضبط هي ما شكّل مسرح هذه المواجهات، بل إن هذا القرن ما فتئ يطرح مسألة الإيمان والعقل بشكل ملحّ وبدون انقطاع.

وبذلك يتم البحث في محور المفاهيم حيث حاولت العروض تفكيك بنية كل مفهوم على حدة، كما حاولت تعقل مستويات العلاقة القائمة بينهما.

وقد تم ذلك من خلال استعراض نماذج من التصورات التي يحملها كل طرف عن الطرف الآخر. وبحكم الطبيعة المعرفية للمحور الأول، بلورت الأبحاث حفريات في إعادة ترتيب محتوى كل مفهوم، كاشفة عن الطبقات المتعددة التي راكمتها حقب من التعايش والصراع بين عالم الإسلام وعالم الحضارة الغربية.

ساهمت عروض هذا المحور أيضاً، في التحفظ على التسمية: إسلام/ غرب، حيث تشير المرجعية المباشرة لمنطوق المفهومين، أي لتسميتهما، إلى دين وجغرافية. وتمت صياغة بدائل للتسمية، بهدف التدقيق في ضبط المفاهيم، وجعلها تشير بالذات إلى

معطيات معينة، لا إلى مجال عام، أو إشكال سياسي أو إيديولوجي.

اعتنت عروض أخرى في هذا المحور، بمسألة المفهوم/الصورة، حيث تُركب الصور ويتمّ إنتاجها خدمة لأغراض معينة: كل طرف يتخيل الطرف الآخر، وتتداخل في عملية التخيل هواجس وحسابات، بعضها يشير إلى وقائع بعينها، وبعضها متوهم ويروم بلوغ أهداف محددة.

لم يكن البحث الحفري في المفاهيم، المعتمد على نصوص ووقائع رمزية، ومعطيات تاريخية، يتم في إطار من النظر الخالص، بل رافقته في الندوة، تحليلات ذات طابع تاريخي، تمثلت في الأوراق التي قدمت في المحور التاريخي، وهو الأمر الذي أضاء التسميات/ المفاهيم، وكشف مراحل تشكلها عبر التاريخ.

٦

ندوة الإسلام والغرب (٢)

على حين أخفق المستعمَر في تجاوز ثقافته المتخلفة جدّد المستعمِر وسائله

ننتقل بعد ذلك إلى المحور التاريخي الذي يتوخى رصد ملامح العلاقة بين الإسلام والغرب في بعدها الزمني. ذلك أن العلاقة السياسية والثقافية القائمة اليوم بين الإسلام والغرب، تعكس بدرجة أو بأخرى، مسار تاريخ انطلق منذ ظهور الإسلام، واكتسى تارة طابع صراع ديني، وطوراً صبغة صراع سياسي، كما اتخذ أحياناً صورة صراع فكري إيديولوجي، وأخرى صورة صراع حربي. ومفاصل هذا الصراع الأساسية معروفة من بيزنطة إلى أشكال الهيمنة الاستعمارية الجديدة، مروراً بالحروب الصليبية والصراع مع العثمانيين. بحيث تعدّ العلاقة القائمة اليوم في صورها المختلفة نتيجة حتمية لمسلسل في الصراع لم يكن سلبياً على الدوام. إذ لا يمكن إنكار الدور الذي لعبته الحضارة العربية الإسلامية في تبلور المشروع الحضاري والثقافي الغربي. كما لا يمكن التقليل من فاعلية البنى الغربية في تغيير الواقع العربي. فهذه معطيات تتجاوز النوايا الفردية والإرادات الذاتية، لتعكس صيرورة تاريخ يتكون من التفاعل بين طرفين.

ويعد بحث د. وجيه كوثراني «الذاكرة والتاريخ في صيغة غرب/

إسلام» عمدة المحور التاريخي في عمقه وشموله. فهو يفرق بين الذاكرة الجماعية، وهي أسطورية بشكل أساسي، وبين تاريخ المؤرخين الذي يصحح أخطاء الذاكرة المعيشة والتي تربط بين الماضي والحاضر. مما يضطر الماضي إلى الذهاب للماضي والعودة منه.

يتوقف الباحث عند مرحلتين تاريخيتين كانت الأولى فيهما منطلقاً للثانية: مرحلة الحروب المتوسطية في القرن السادس عشر حيث ارتسمت صورة العلاقة بين العالمين الأوروبي والعربي ـ الإسلامي. فقد خرجت أوروبا غنية ظافرة باستعادة إسبانيا واكتشاف أميركا وطريق رأس الرجاء الصالح الذي مكنها من الالتفاف على حوض البحر المتوسط وحول سواحل أفريقيا الشرقية والغربية وصولاً إلى القارة الهندية. وقد غنمت أوروبا ثروات هائلة شكلت قاعدة الرأسمالية الصناعية. وفي هذا السياق اللامتكافئ نشأت علاقة الغرب مع الشرق في مطلع القرن التاسع عشر ـ قرن الاحتلالات.

واللافت للنظر أن حروب المقاومة للاحتلالات، حدثت على امتداد الوطن العربي في سنوات متقاربة بين ١٩٢٠ و١٩٢٥، ففي هذه السنوات حدثت حرب الريف (ثورة عبد الكريم الخطابي في المغرب) والمقاومة السنوسية وثورة عمر المختار في ليبيا، والانتفاضة الشعبية في مصر ١٩١٩، وثورة العشرين في العراق، والانتفاضات اللبنانية والسورية التي توجت بالثورة السورية الكبرى ١٩٢٥.

كيف واجه العقل السياسي والاستراتيجي الأوروبي أحداث المقاومة على امتداد العالم العربي والأوروبي؟

يلاحظ د. وجيه كوثراني مفارقة عجيبة. وهي أن السلطات الاستعمارية بمقدار ما كانت في بلادها علمانية في فصل الدين عن

الدولة شجعت مؤسسات التبشير على أساس أن «معاداة الإكليركية ليست سلعة للتصدير». وأرفقت ذلك بالقول بالتفوق العنصري والحضاري ـ ما عرف فيما بعد بالمركزية الأوروبية.

«والقول بوجود أمم تاريخية وشعوب غير تاريخية، أمم متحضرة وشعوب متوحشة... وكالقول بأنماط إنتاج متقدمة ومتأخرة، وكالقول بأنظمة ذات طبيعة استبدادية نشأت بفعل عوامل حتمية جغرافية وبيئية.. كنظرية (الاستبداد الشرقي) ومن هنا تأتي وفقاً لهذه النظريات مهمة الدول الديموقراطية، بنشر الحرية والتمدين في العالم المتوحش والاستبدادي، والدفاع عن حرية التبادل والمبادرة والحفاظ على حق الملكية الخاصة (المقدسة)».

وفي ذلك الحين تمت المعادلة بين المقاومة الوطنية = تعصب الإسلام. أي عدم خضوعه لنظام «العولمة» المبكر. في حين تمت تعبئة الخطاب الإسلامي لخلق لحمة جماعية تندفع لتجاوز ثقافتها التقليدية، لتجاوز قابليتها للاستعمار.

خلال القرن العشرين أخفق المستعمر (بفتح الميم) في تجاوز ثقافته. في حين أن المستعمر (بكسرها) جدد طروحاته: فنادى فوكوياما بنهاية التاريخ، أي أبدية السيطرة الليبرالية الأميركية، بينما طرح هونتنغتون حتمية الصدام مع الحضارات التي تختلف مع الحضارة الغربية. ويعلق الباحث على هذه النظرة:

«ثمة حيّز يطمسه خطاب صدام الحضارات وخطاب نهاية التاريخ، هذا الحيّز يكمن في أزمة النظام العالمي التي يتطلب فهمها منهجاً آخر يكشف عن كوامنها. وأحسب أن هذا الحيز يقع في عالم البؤس والفقر والجوع والظلم والقهر والتمييز الصارخ، وتدمير البيئة

والإنسان، وامتهان الثقافة والحضارة، كل ثقافة وحضارة، وفي تزوير التاريخ وتشويه الإعلام».

بعد هذا التحليل الثاقب قدم الباحث إيف ڤاركاس ورقة ذات علاقة ولو بعيدة، بالموضوع المطروح، فتحدث عن «موقف فلاسفة الأنوار من الإسلام: ملاحظات عامة».

يبتدئ الباحث ورقته بالإشارة إلى عدم اختصاصه في موضوع الإسلام، إضافة إلى عدم امتلاكه للمؤهلات التي تسمح له برصد علاقة إسلام/غرب، موضحاً أن اهتمامه الفكري المباشر، ينصبّ على مجال فلسفة القرن الثامن عشر، فلسفة الأنوار الفرنسية بالذات، وبناء على هذا، فإن مداخلته في موضوع الندوة ستكتفي بتقديم جملة من الملاحظات العامة حول مواقف فلسفة الأنوار من الإسلام.

وفي سياق التقديم أيضاً اعتبر الباحث أن فلاسفة الأنوار كانوا دائماً مثالاً للتسامح والانفتاح على الفكر الإنساني، وفي هذا الإطار قرأوا الفكر الشرقي، واطلعوا على مبادئ الدين الإسلامي والتقاليد الإسلامية، وفكروا في الدعوة المحمدية.

واستشهد بنص لمكسيم رودنسون، اعتبر فيه أن نظرة فلاسفة الأنوار للإسلام كانت أخوية وكانت متفهمة للغايات الروحية التي تضمنتها الدعوة الإسلامية.

يشير الباحث بعد ذلك، التطور الذي عرفته الفلسفة الغربية في القرن التاسع عشر في علاقتها بالإسلام، حيث سيتم الاهتمام بالشرق ليس لفهم الإسلام بل لمعرفة اللغات والعادات، وهو ما يشكل المنطق اللاحق للتعامل الغربي مع الإسلام، باعتباره موضوعاً للصراع والمجابهة، أي أن الاهتمام لن ينصب بعد ذلك على

الإسلام في حد ذاته، أو على القيم التي تضمنتها رسالته، بل إنه سيتجه لمقاربة إشكالية الصراع الإسلامي ـ المسيحي في مختلف أبعاده.

وفي هذا المستوى، وضح الباحث أن الفكر الغربي بدأ ينظر إلى الإسلام كمصدر للخطأ والوهم، وداخل هذا الإطار تبلورت المواقف التي كانت تعتبر الإسلام ديناً غير متسامح عند مقارنته بالمسيحية.

بل إن الأمر وصل في إطار التصور الغربي المسيحي، إلى إغفال المساهمة الإسلامية في تطور الحضارات الإنسانية، ودورها بالذات في تطور تاريخ الفلسفة. وتم ترسيخ صور عن الشرق وعن الإسلام، غايتها تأجيج وتنشيط المجابهة والصراع. وقد عمل الباحث في إطار هذا التوضيح على إبراز تناقضات هذه الصورة وبطلانها، مشيراً إلى أشكال الخلط التي تتضمنها، وداعياً في الوقت نفسه إلى ضرورة تجاوزها، من خلال إعادة قراءة تاريخ الإسلام وتاريخ الحضارة التي ساهم في تأسيسها.

وقد ختم الدكتور محيي الدين صبحي محور التاريخ ببحث «في جينالوجيا الحضارات: قضايا الانتساب الحضاري وأثرها في مصائر العرب والأتراك والأوروبيين».

بيّن الباحث أن العرب بعيد فتح القسطنطينية دخلوا طوعاً تحت حكم العثمانيين، خوفاً من غزو صليبي جديد. لكن السلطنة العثمانية في القرن التاسع عشر انقلبت إلى «الرجل المريض» على سرير العالم. فبدأت تشتري رضى فرنسا وبريطانيا بالمساومة على الأقطار العربية: سلمت الجزائر لفرنسا في عام ١٨٣٠ دون مقاومة عثمانية. وقبلها احتل نابوليون مصر في العام ١٧٩٨ وهاجمت

الولايات المتحدة ليبيا في سنة ١٨٠١ وطرابلس والجزائر في سنة ١٨١٥، فلم تحرك السلطنة ساكناً. ثم قدمت السلطنة منطقة عدن عام ١٨٣٩ جزاء لبريطانيا على حصارها لمحمد علي وإخراجه من سوريا. وقدمت مع ميناء عدن قبرص أيضاً. كذلك لم تدافع السلطنة عن تونس حين احتلتها فرنسا عام ١٨٧٨. والموقف نفسه من السكوت والتسليم، على سبيل الرشوة، اتخذته السلطنة حين احتلت بريطانيا مصر. فقد ظلت السلطنة تخشى قوة مصر إلى أن تخلصت منها بتسليمها للإنكليز مقابل دعم بريطانيا للسلطنة في حربها مع روسيا. وفي عام ١٩١٢، احتلت إيطاليا ليبيا كما احتلت فرنسا مراكش. وعلى الفور بادر الوالي العثماني ـ بأوامر الباب العالي ـ بالمفاوضات وعقد معاهدة مع إيطاليا ثم انسحب خلال ثلاثة أيام.

لقد أضحى العرب رهائن استخدمتهم السلطنة في لعبة الأمم لتشتري بحريتهم وأراضيهم بقاءها وموافقة الدول الأوروبية على استيطان الأتراك في الأناضول. ومع ذلك فما زالت الشائعات التي نشرها السلطان عبد الحميد تسري في عقول العامة وأقلام الباحثين ومفادها أن العثمانيين دافعوا عن العرب أربعمائة عام لكن العرب تحالفوا مع بريطانيا المسيحية ضد السلطنة المسلمة! وكما تعلمت أوروبا المدنية والثقافة والفلسفة وبناء سلطة علمانية متسامحة، تعلمتها من الحضارة العربية بين القرن العاشر والقرن السادس عشر، كذلك تعلم الأتراك من العرب المدنية والإسلام وأصول الحكم والآداب والفنون وأصول الذوق في الحياة المدنية. فقد وردوا على بغداد في عهد المعتصم، في بداية القرن التاسع الميلاد وهم شبه متوحشين، حتى قال الجاحظ عنهم «إنهم بدو العجم».

انتسبت الحضارة الغربية النصرانية الحديثة إلى الحضارة الإغريقية،

وتنكرت لدينها للحضارة العربية الإسلامية. كذلك يحاول الأتراك أن ينتسبوا إلى الحضارة الغربية الحديثة متنكرين للعروبة والإسلام، بعد أن وضعوا المصير العربي في سوق النخاسة.

* * *

في محور «الإشكاليات الراهنة» تدرج الباحث هاشم صالح في المقارنة الحضارية منذ أن كان العرب متفوقين على الغرب حتى القرن الرابع عشر ثم تساوى معهم حتى القرن السابع عشر ثم تفوق عليهم وأنكر وجودهم خلال الثلاثمائة عام الأخيرة:

«إن الباحث العربي أو المسلم عندما يجيء إلى أوروبا للدراسة يصطدم بهذه الحقيقة المرة: هناك مسافة هائلة بين المستوى الذي توقفت عنده ثقافتنا، والمستوى الذي وصلت إليه ثقافتهم، ولا يعود يعرف كيف يبتدئ، ولا من أين يبتدئ، فهو يعتقد للوهلة الأولى أن عليه أن يتفاعل مع آخر ما وصلت إليه الثقافة الأوروبية من تيارات وأفكار و«موضوات». ثم يكتشف بعدئذ أنه لا يستطيع، لأن آخر فلسفة وصلت إليها أوروبا كانت مسبوقة بفلسفات عديدة في الماضي، أي طوال القرون السابقة، ولا يمكن فهمها إلا بفهم ما سبقها. وهكذا يجد نفسه مضطراً للعودة إلى الوراء واستدراك ما فات».

وحتى لو اقتصر المثقف العربي على التعمق في مسائل الحداثة، فسوف يجد أن الإشكاليات الفلسفية التي تشغل «مفكري أوروبا حالياً هي: نقد العقلانية، نقد الحداثة، نقد عصر التنوير أو انحرافات التنوير عن مساره الصحيح أو استنفاده لطاقته، إلخ. ما هي مشاكل المفكرين العرب أو المسلمين الطليعيين: تنمية العقلانية، تنمية الحداثة، التعرف إلى أهم منجزاتها الفكرية، العمل من أجل

التنوير أو من أجل تأسيسه في الساحة الثقافية العربية بأي شكل، إيجاد حل لمشكلة الأصولية عن طريق توليد قراءة جديدة للأصول أو للنصوص التأسيسية. وهذه القراءة الجديدة (التاريخية والنقدية) سوف تدخل في صراع جدلي وخلاق مع القراءة التراثية المعروفة التي لا تزال تهيمن علينا».

هذا تفكير ناضج صادر عن معاناة شخصية وعن اهتمام جدي في مسألة التخلف الثقافي العربي. لذلك يقدم د. هاشم صالح مسحاً للاتجاهات التي سيطرت على الفكر العربي في منتصف القرن الماضي ويكشف السبب في لا جدواها:

«فالجيل الذي جاء في وقت سيطرة الهيغلية أصبح هيغلياً، والجيل الذي جاء بعده في وقت سيطرة الوجودية أصبح وجودياً، والجيل الذي جاء في وقت سيطرة الماركسية أصبح ماركسياً والجيل الأخير (أي جيلي أنا) الذي جاء في وقت سيطرة البنيوية أصبح بنيوياً بالضرورة، وفي كل مرة كنا نتبنَّى إشكاليات هذه الفلسفات وهمومها كما لو أنها إشكالياتنا وهمومنا بالذات. ولكننا عندما ننقلها إلى البيئة الثقافية العربية كانت تبدو تجريدية، غامضة، أو حتى استلابية. والسبب بسيط: فهي تمثل إفرازات لمجتمع آخر غير مجتمعنا، وتلبّي حاجاته ومشاكله المعرفية في لحظة ما من لحظات التاريخ، إنها خلقت له ولم تخلق لنا».

هذا سبب أساسي من أسباب التخبط الفكري الذي تردّى إليه المناخ الثقافي العربي. فضحالة المثقف العربي تتجلى في كونه يعتنق المذهب الفلسفي اعتناقاً يقينياً كأنه دين جديد، وكنا نظن أن عمق الاعتقاد مقصور على الماركسيين، فظهر جيل من البنيويين بعدهم أشد تعصباً وأبعد ضلالاً. فلو كانوا مطلعين على العديد من

الفلسفات لتشكلت في أفكارهم نظرة نسبية تبعدهم عن اليقين الذي غرقوا في مستنقعه ولم يتمكنوا من إخراج رؤوسهم من حمأته. على أن د. هاشم صالح يقترح علاجاً أراه مفيداً بعض الفائدة:

«أعتقد أن سبب عدم نجاح التفاعل الثقافي بيننا وبين أوروبا يعود إلى النقل العشوائي، وعدم التمييز بين الأولويات، بين ما هو مفيد وما هو غير مفيد. فمثلاً ليس من الضروري أن ننقل آخر الأطروحات الإيديولوجية وإن كان ينبغي أن ننقل آخر المنهجيات. وهناك فرق بين التقنية المنهجية التي يمكن أن تنطبق مع بعض التعديل على جميع الثقافات، وبين الأطروحات الإيديولوجية أو الاعتقادات الفلسفية المرتبطة بظروف مجتمع معين وحيثياته وحاجاته».

وعلى وتد التحديث ذاته يقدم الطيب البكوش من الجامعة التونسية بحثاً بعنوان «إشكاليات العلاقة إسلام ـ غرب بين سوء الفهم وسوء النية» منطلقاً من مقولة أن «الإسلام في الرؤية الغربية السائدة هو سبب من أسباب تخلف شعوبه بحكم ثقل بعض القيم القروسطية التي ما زال متشبثاً بها».. من ذلك منزلة المرأة، وختان البنات وقضية الحجاب:

«فالحجاب في بلاد الإسلام هو أولاً وقبل كل شيء رمز لدونية المرأة واعتبارها عورة وفتنة يخفيها الحجاب ويقصيها من عالم الرجال. ثم أصبح مع الاستغلال السياسي للإسلام، رمزاً طائفياً يضرب وحدة المجتمع ويرفض الآخر بحجة إثبات هوية مهددة. أما في أرض الغرب فقد تدعّم الرّمز الطائفي بالرغبة القوية في إثبات هوية تُهددها سياسة الإدماج ولا سيما في فرنسا.

«ويندرج في الإطار نفسه تقديم الإسلام في صورة المنافي مبدئياً لحرية الرأي والتعبير والتسامح والحق في الاختلاف. وتُستغلّ للتدليل على ذلك من جهة أنظمة الحكم السائدة التي تطغى عليها طبائع الاستبداد ومن جهة أخرى أحداث طارئة يضخم بعضها تضخيماً كثيراً ما يكون مفتعلاً، كما حدث مع تسليمة نسرين البنغالية التي كفّرها بعض أئمة بلادها والتي تحيط بقضيتها في الواقع كثير من الشبهات. ويمكن اعتبار قضية سلمان رشدي أكثر جدية نسبياً بسبب تحمل دولة كاملة مسؤولية هدر دمه بسبب آياته الشيطانية. وقد ساهمت هذه الدولة بذلك في تضخيم القضية تضخيماً يتجاوز حجمها مما يسهل على خصوم الإسلام فرصة التهجم عليه وتشويهه.

«لكن القضية الأخطر على حرية الرأي والتعبير والتي تمثل سابقة في تاريخ الإسلام الحديث هي الحكم الصادر في مصر من جهاز قضائي على الجامعي نصر حامد أبو زيد متهماً إياه بالردة ـ ممّا يهدر دمه ضمنياً ـ والداعي إلى فصل زوجته عنه رغم رفضها لهذا الحكم التعيس. مثل هذه القضايا ليست من صنع الغرب ولكنها من صنع السياسة التي تلبس مسوح الدين، والتي يمارس بعضها أشكالاً من العنف والإرهاب لا يضرب في الجزائر ومصر على سبيل المثال فحسب، وإنما يضرب أيضاً في بعض الأقطار الغربية. وإن استهدافه المواطنين دون تمييز وما بلغه من وحشية قصوى في الجزائر، لمما يسيء إلى الإسلام إلى حدّ كبير باعتبار أن الفئات التي تمارسه تدعي الانتماء إلى الإسلام وتطبيق تعاليمه. فتقدّم خدمة جلّى لخصومه.

«وإنّ ما يوجد في الغرب من مبالغة وتضخيم يجب ألا يُخفي عنا

أن عديد أنظمة الحكم في البلاد الإسلامية، وكذلك بالخصوص بعض الحركات السياسية الدينية، تتحمل مسؤولية رئيسية في جعل الصورة السلبية عن الإسلام تطغى شيئاً فشيئاً لتصبح الصورة السائدة في الغرب».

وانتهت محاضرات الندوة ببحث رولف ستولز «علينا أن نعيش سوياً: حول أشكال التوافق وطبيعة التناقضات القائمة بين الثقافات الشرقية والغربية».

يستهل الباحث مداخلته بالتشديد على ضرورة التعايش بين مختلف الثقافات، مؤكداً على أهمية التلاقح بينها، لما فيه خدمة المصلحة المشتركة لكل المجتمعات البشرية. ففي زمن الشمولية الاقتصادية والثقافية، باتت أغلب الديانات قادرة على حشد أتباع لها في مختلف أنحاء المعمور. ومن شأن التوجه العام، أن يسهم في إغناء الثقافات إن هي عملت على احترام القوانين الأساسية لقيام تبادل مشترك، إلاّ أن هذا الأمر يستدعي:

ـ أن يمتلك كل شريك مجاله الأساسي، أي تلك المنطقة التي يمتلك فيها الأولوية ويستمد منها جذوره الروحية، دون أن يتعرض لتهديد ثقافة أخرى. فكما بات من حق الأقلية المسلمة في روما أن تمتلك أكبر مسجد في أوروبا، على المملكة العربية السعودية أن تحترم الحقوق الدينية للمسيحيين الذين يعيشون فوق أراضيها، من قبيل الفلسطينيين والفيليبينيين والكوريين وغيرهم.

ـ أن يوجد حل عادل لبعض البقاع المقدسة التي تبقى من حق العديد من الثقافات، مثلما هو شأن القدس وبيت لحم والناصرة.

ـ أن تعمل ثقافة كل أقلية على احترام عادات وتقاليد ثقافة الأغلبية

مع ضمان احترام حقوق الأقلية، دون أن يفضي هذا الاحترام المتبادل، إلى قمع حرية التفكير والتعبير.

ـ أن تعمل كل الثقافات على تثبيت حقوق الإنسان، مثلما صاغتها منظمة الأمم المتحدة، دون اللجوء إلى صياغة حقوق إنسان خاصة لمختلف الديانات والثقافات، ما دام أن هذه الحقوق أساسية لكل كائن بشري بصرف النظر عن جنسه ودينه وقوميته.

في مقابل هذه المبادئ، التي تعتبر أساساً أخلاقياً وقانونياً لقيام السلام العالمي، توجد معارضة شرسة تقودها مختلف الحركات الأصولية وحركات التطرف الديني. إن «الحرب المقدسة» التي يدعو إليها المتطرفون من شأنها أن تهدد السلام الدولي، وأن تفضي إلى مواجهة شاملة بين الثقافات والحضارات، ومن هنا بات من الضروري تجريد هذه الحركات من السلاح. صحيح أن إقامة مشاريع للتنمية الاقتصادية والاجتماعية يعتبر أمراً استعجالياً، لكن التدابير السياسية والأمنية لا تقل أهمية.

ويخلص الباحث في الأخير إلى أن الحركات المتطرفة، تعد من أكبر العراقيل التي تقف في وجه التطور الثقافي والسياسي في الدول الشرقية، وأن من شأن انتصار هذه الحركات في دول المغرب العربي أن يقف حجر عثرة في طريق علاقة السلم والعدل القائمة بين الشرق والغرب.

وهكذا نرى أن المحور الثالث عن إشكاليات العلاقة بين الإسلام والغرب تعرّض بصراحة مباشرة لموضوعات شائكة منها موضوعات:

الإسلام في الغرب، الحركات الإسلامية المتشددة، الغرب العنصري، والمركزية الثقافية الغربية، الاختيارات السياسية الغربية،

العولمة واقتصاد السوق، الفكر الشمولي، التحديات القائمة بين العالمين، الحرب الإيديولوجية في المستوى القانوني، بؤر الصراع الإقليمي ودلالاتها الرمزية في مجال الصراع، التوظيف الغربي للمعرفة والبحث من أجل بلورة اختراقات جديدة وبناء تصورات جديدة لعالم لا يراعي قيم التعاون والتعايش والاعتراف المتبادل. كلها إشكاليات وضعت أمام المنتدين سواء في أوراق المحاضرين، أو في مداخلات المشاركين، بهدف توضيحها وتحليل خلفياتها، وكشف مضمراتها. وذلك من أجل إضاءة إشكالية الندوة، في بعدها الراهن. ولم يكن هذا التحليل يتوخى مجرد المعالجة النظرية المعرفية الخالصة، فقد تضمنت الأبحاث التي قدمت في هذا المحور، عناصر مهمة في تشخيص معضلات الحاضر. وكان الهدف من هذا المحور، يتمثل في إعداد معطيات يستند إليها المحور الرابع، المتعلق بمستقبل العلاقة بين الإسلام والغرب، وهو الهدف المركزي الذي عقدت من أجله الندوة.

إن البحث في مستقبل العلاقة بين الإسلام والغرب، يجيب في العمق كما أشرنا آنفاً، على سؤال: ما العمل؟ أي ما العمل الذي ينبغي القيام به من أجل ردم الهوة القائمة اليوم، ورفع الاشتباكات الحاصلة، في أكثر من زاوية من زوايا النظر والممارسة في الواقع الفعلي سياسياً وثقافياً واستراتيجياً، في المؤسسات الدولية، وفي منظمات المجتمع المدني هنا وهناك، وقد أشارت عروض الإشكالات الراهنة إلى جملة من الإشكالات القائمة، وحاولت تحليلها وكشف جوانب من أبعادها.

تم التركيز في هذا المحور على مبدأ الحوار، باعتباره القاعدة الأولى الأساسية لكل إرادة تتوخى تجاوز الراهن نحو مستقبل أفضل.

يتضمن مبدأ الحوار، الاعتراف المتبادل بالخصوصيات، وبالتعدد، فلا يقوم الحوار دون اعتراف متبادل، الاعتراف بحق الوجود، وحق الرأي، وحق الاختلاف، وحق التناقض وحق التعايش.

لكن كيف يقوم الحوار على أنقاض تاريخ من العنف المتبادل؟ وحاضر ما فتئت الخلافات والصراعات تشكل ملمحه البارز وصفته المميزة؟

إن إلحاح المشاركين في الندوة على ضرورة الحوار، بل فضيلة الحوار كأسلوب حضاري للتعايش، انطلاقاً من قناعتهم بفضيلة الاختلاف، وقيمة التعدد والتنوع، شكل القاسم المشترك لكل المتدخلين، سواء الذين قدموا عروضاً في محور المستقبل، أو الذين اجتهدوا في محاور البحث الأخرى، وذلك رغم بعض مظاهر التشدد التي كانت تطفو على سطح بعض الأبحاث، لتعبر عن مخزون الذاكرة، وتعكس نتائج بعض مظاهر الصراع الجارية.

وقد لا نجد أي حرج في القول بأن مطلب الحوار وضرورته، شكل الخلفية الناظمة للندوة في مختلف ما قدمته من أوراق ومداخلات، وتوقفت عنده من خلاصات ونتائج.

وأخيراً، لا يفوتني هنا، أن أشير إلى أهمية النقاش الذي صاحب أوراق الندوة، فقد ساهم في توضيح كثير من الإشكاليات، كما عمل على إبراز أوجه أخرى للقضايا المعالجة، وهو ما يعني أن الحصيلة الأولية للندوة، تشير إلى مساهمة نتصور أنها قدمت جهداً هاماً في مجال تقليص درجات الالتباس الحاصل في الموضوع.

٧

خواتيم

العالمُ ـ الضدُّ

خلال ثلاثين أو أربعين عاماً مضت تغير العالم في جغرافيته السياسية والاقتصادية والعلمية، إلا أن العالم العربي انتقل من النقيض إلى النقيض، بحيث حل محل كل قيمة نقيضها فصرنا نعيش في «عالم الضد». في ما يلي استعراض لأهم القيم التي كانت تشكل عالمنا العربي ثم انقلبت إلى نقيضها:

الوحدة العربية

كانت الوحدة العربية الهدف المثالي الشامل لكل السياسات العربية والأحزاب والتنظيمات، مثلما كانت محور الفكر العربي ومشروعاته السياسية والاقتصادية، كانت التناقضات آنذاك تقتصر على الخلاف بين الأسر المالكة. إضافة إلى بروز أوائل الفروق بين دول الوفرة النفطية وغيرها، لذلك كان التنافس على زعامة العالم العربي على أشده بين مصر كمجتمع زراعي بدأ في التحول، وبين الدول النفطية. وكان للعلم والعمل والثقافة مكانة رفيعة في المجتمع. كما أن المسؤول الشريف والموظف النزيه كانا

أمراً عادياً، وكان الشذوذ خلاف ذلك، إذ إن المجتمع كان يركز على بناء الإنسان والتنمية الاجتماعية المترافقة مع التنمية والاقتصاد.

كان الشعار السائد آنذاك هو وحدة الأمة العربية، والأمة هي مفهوم يتجسد في واقع حي متحرك متطور متفاعل مع كيانات تاريخية أخرى إلى جانبه. إن مفهوم الأمة مفتوح على الحاضر والمستقبل ولو أنه ينطلق من ماض تاريخي عريق. مع الأسف، سقط مفهوم الأمة الحي، وحل محله مفهوم القومية العربية، وهو مفهوم مجرد يخلو من الحياة غير قابل للتماسك. فمفهوم الأمة يوحي بأجزاء تنحو إلى التماسك، أما مفهوم القومية فيوحي بأمر ناجز من البداية إلى النهاية، فبينما الأمة تعيش في الصيرورة التاريخية الحية فإن المفهوم القومي مرمي في المطلق جامد لا يتغير. وبينما يوحي مفهوم الأمة بالتلاحم البشري بين أفراد الثقافة الواحدة والثقافات المغايرة فإن مفهوم القومية يعزل القوميات بعضها عن بعض. إن القومية تفرق لأنها مغلقة بحكم تجردها غير التاريخي في حين أن الأمة مجتمع يتفاعل مع غيره من المجتمعات والثقافات المتباينة. الأمة العربية كمجتمع حي استوعبت الأكراد والأرمن والآشوريين والأمازيغ وكل الأقليات الإثنية والمذهبية، دون أن تتحيف على شخصياتهم القومية وثقافاتهم الخصوصية. وحين حل مفهوم القومية دخلنا في حرب أهلية مع الأقليات التي تعيش بيننا ومع القوميات المحيطة بنا.

على الصعيد الداخلي ترسخت الحدود الإقليمية بين الشعوب العربية فانقسمت إلى شعوب متباعدة لا يربط بينها رابط من مصلحة أو ثقافة أو دين أو رحم. الأسوأ من ذلك أن الدولة الإقليمية انتحلت لنفسها صلاحيات التصرف بالقضايا القومية.

فعالج كل نظام مثلاً القضية الفلسطينية بحسب مصالحه. فسقطت القضية من المستوى القومي الكبير إلى مستوى الإقليميات الصغيرة. وكذلك الأمر في التنمية وفي الثقافة، فقد نمت ثقافات قطرية: الشعر في تونس والرواية في مصر - بالمقابل، ضمرت الدراسات على المستوى العربي، فلا يوجد إلا القليل من الدراسات على الرواية العربية أو عن مظهر من مظاهرها المشتركة، كالبحث في الحب أو الزواج أو السياسة أو نوع العمل في الرواية العربية. وحتى على مستوى البحث في التقنيات لا توجد دراسات مقارنة على المستوى العربي.

وهكذا تفككت أواصر الوطن العربي الواحد وانحلت عراه فصار جثة ممزقة الأوصال. ولا خروج من هذه الحال إلا إذا تعاون المفكرون العرب على وضع مشروع حضاري عربي يعيد الاعتبار إلى الإنسان بوصفه مواطناً له حقوق وليس عبداً لدولة أو نظام أو أية مؤسسة تربط الإنسان إليها على حساب قناعاته وفي سبيل مصلحته الشخصية.

الحرية

الحرية في مفهوم الرئيس جمال عبد الناصر هي حرية الأوطان. أما الحرية الفردية فمتروكة للتطور الاجتماعي، ذلك أن ثورة يوليو ١٩٥٢ قامت والاستعمار القديم يحتل الوطن العربي بأكمله تقريباً، ما عدا المملكة العربية السعودية واليمن وسوريا ولبنان، أما المغرب العربي فكان تحت الاستعمار الفرنسي، وما تبقى من مصر إلى العراق تحت الاستعمار الإنكليزي، وكذلك سواحل الجزيرة العربية. فكان لا بد من تحرير الوطن قبل تحرير المواطن. وكان تحرير مصر من الاستعمار الإنكليزي مبدأ أول من مبادئ الثورة، وقد

استغرق تحقيقه أربع سنوات انتهت بالعدوان الثلاثي ومحاولة إعادة احتلال السويس، المدينة والقناة.

خلال ذلك نشبت ثورة الجزائر والمغرب العربي، فدعمتها الثورة المصرية بالسر والعلن، كذلك دعمت ثورات قامت في الخليج العربي. وأخيراً حدثت ثورة العراق في تموز/يوليو ١٩٥٨، وبسقوط النظام الملكي في العراق، ظهر الانقسام واضحاً بين النظم الثورية والنظم المحافظة، برعاية الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة. نتيجة ذلك أن الوطن العربي سقط مباشرة في براثن الحرب الباردة، وفقد استقلاله منذ لحظة حصوله عليه أو قبيل ذلك بقليل. كانت القيادة الناصرية تطمح إلى أن تجعل من مصر قاعدة للثورة العربية ومنطلقاً لدولة الوحدة العربية العتيدة، لكن الثورات العربية جميعها رفضت الارتباط بمصر الناصرية وفضلت الالتحاق بسياسة الاتحاد السوفياتي في حين أن الأنظمة المحافظة متنت تبعيتها للمعسكر الغربي حماية لوجودها من المد الناصري الجماهيري.

بعد ثلاثين عاماً من المهاترات العربية بين التقدميين والرجعيين، وبين التقدميين فيما بينهم، سقط الاتحاد السوفياتي بعد أن اشترك مع الولايات المتحدة في تقطيع كل رابطة بين الأنظمة العربية، مما أدى إلى استباحة العراق للكويت وإقامة القوات الأميركية على الأراضي العربية لمدة غير محدودة، وتحكمها بمصادر النفط العربي وأسعاره وعوائده إلى درجة أنها عدلت ميزانيتها من المدفوعات العربية، وكان الرئيس جمال عبد الناصر قبل ثلاثين عاماً قد أرسل قواته لحماية الكويت من تهديدات العراق قائلاً:

- «إذا لم نحمِ استقلال الكويت فسوف تعود بريطانيا وتحتل المنطقة، ونضطر من جديد للاشتباك مع الإنكليز علشان النفط».

الذين عقدوا آخر مؤتمر قمة عربي في القاهرة ١٩٩٠ لم يكن لديهم الحكمة أو الشجاعة ليتخذوا موقفاً كالذي اتخذه الرئيس جمال عبد الناصر، فقد جاء اجتماعهم متأخراً عاماً كاملاً عن موعده، إذ كان يجب عليهم أن يجتمعوا منذ أن بدأ التوتر بين العراق والكويت، فيرسلوا جيوشهم لحماية الكويت، ويتدبروا أمر العشرة بلايين دولار التي كان يحتاج إليها العراق بعد أن خرج مدمراً من حربه مع إيران ـ وهي حرب لم يكن لها لزوم، لكنها حصلت.

وقد طلبت إسرائيل من الولايات المتحدة المبلغ نفسه فأجّلتها ستة شهور، ثم دفعت لها وتجنبت كارثة وقع فيها العرب فدفعوا مئات البلايين، وأزهقوا أرواحهم وخربوا مدنهم وقطعوا علاقاتهم فيما بينهم بحيث لم يعد يوجد أي شيء يسمى وطن عربي أو نظام إقليمي عربي أو مجموعة عربية. لقد تناثر الوطن العربي إلى ذرات تبحث عن نقطة ثقل تتعلق بها، فالتحق البعض بالاتحاد الأوروبي والبعض بأميركا والتحق آخرون بحلف الناتو والبعض لم يتردد في الالتحاق بإسرائيل.

هكذا خسرت الأوطان العربية حريتها واستقلالاتها، لأنها حين استقلت لم تعرف ما تفعل باستقلالها، كان يجب عليها أن تتقارب وتنشئ جسوراً تربط فيما بينها بعلاقات سياسية واقتصادية وعسكرية متينة. اليوم ينبغي على الأجيال القادمة أن تبدأ مما تحت الصفر بكثير للعودة إلى عهود الاستقلال.

التنمية

كانت التنمية هدف الحكومات والمجتمعات العربية خلال الستينيات والسبعينيات. كانت التنمية لا تقتصر على الاقتصاد والصناعة، بل كان هناك تنمية للإنسان وللمواطنة وتنمية ثقافية

وأخلاقية وتعليمية. وكان نمو الطبقة الوسطى في البلدان العربية هو الضامن لاستمرار القيم والحريات الاجتماعية. بدأ الانفتاح في الثمانينيات وبدأ معه الاستقطاب الطبقي فارتفعت قلة إلى أعلى هرم الثروة وهبطت الكثرة إلى حضيض الفقر. وقد ساهمت السلطة في خلق أغنيائها وإفقار شعبها لتتخلص من الطبقة الوسطى لأن هذه الطبقة تؤمن بالعمل وتتحلى بأخلاق العمل وتؤمن بالديموقراطية طريقاً لبناء المجتمع.

بسقوط الطبقة الوسطى سقطت قيمة العمل، وارتفعت قيمة الربح السريع بصرف النظر عن مشروعيته. فاعتلت الهرم الاجتماعي طبقة من التجار والضباط وكبار الحزبيين والساسة والتكنوقراط، فأفقروا البلاد ـ باسم الانفتاح ـ مرتين، الأولى بفعل النهب الداخلي وإلغاء عدالة التوزيع، والثانية بتهريب أموالهم إلى الخارج. ثم جاءت الخوصصة فأعفت الدولة من مسؤوليات الدعم وبذلك زادت العبء على الفقراء، وعهدت بتوظيف الشباب في القطاع الخاص فتدنت قيمة العمل مع ارتفاع نسب الإنتاج وألغيت قيمة الثقافة وانحطت مكانة المثقفين فضاع جيل أو جيلان بين انعدام قيمة الثقافة وفقدان فرص العمل.

تزامن استقطاب السلطة مع استقطاب الثروة، وحين تركزت السلطة والثروة في أيد قليلة بدأت المديونية تنهال على البلاد العربية بحجة تمويل مشاريع التنمية، لكن الأموال أنفقت في غير وجوهها. فالجزائر كانت مدينة حتى عام ١٩٩٤ بمبلغ ٢٤ مليار دولار إلا أن الرئيس الأسبق بن بلّه يؤكد أن المبلغ برمته لم يصل منه شيء إلى الجزائر، فقد توازعه أصحاب النفوذ وحولوه قبل أن يصل إلى البلد. وبما أن السلطة لا تخضع لمحاسبة أو تفتيش من أي نوع، فإن

الأموال تذهب وتبقى أعباؤها على الوطن والمواطن. إن معظم البلاد العربية اليوم تدفع أكثر من نصف عائداتها المالية تسديداً لفوائد الديون، وهو ما يسمونه «خدمة الدين».

على الصعيد الفكري لا تحتاج مثل هذه العهود سوى إلى شعارات براقة وإعلام مبهرج لإبادة التنمية الثقافية. قارنوا بين الموازنات التي تنفق على الإعلام والدريهمات القليلة التي تبذل للثقافة. إن الثقافة أخطر من أن تترك لأصحاب السوق الحرة والتجارة. كما أن الإعلام أعجز من أن يفي أي موضوع حقه من المعالجة بسبب تنوع اهتماماته بين الأغاني والمسلسلات والموضوعات الدينية والصحية بحيث تنحشر الثقافة في زاوية ضيقة تفقد فيها قدرتها على تحويل المتلقي إلى عنصر فاعل وإيجابي.

فكما انقلبت التنمية إلى مديونية انقلبت الثقافة إلى إعلام وتحول الإعلام إلى إعلان وخضوع الحياة الفكرية للأمة بأكملها إلى مقتضيات العرض والطلب في السوق السوداء.

والغريب في الأمر أن الولايات المتحدة دخلت عاملاً أساسياً في حجب الثقافة عن الشعوب، عبر اتفاقيات «الغات». فهي تطالب بحقوق لمؤلفيها إذا ترجمت آثارهم إلى لغات العالم الثالث، بينما كانت في الستينات تتوسل إلى العالم العربي كي يطلع على نتاج كتابها من أمثال همنغواي وفولكنر فأنشأت مؤسسات نشر ضخمة مثل المؤسسة فرانكلين لنقل الثقافة الأميركية إلى القارئ العربي. كان ذلك أيام الحرب الباردة وثنائية القطبين. وحين صرنا في عالم القطب الواحد ألغيت الثقافة.

الثورة

في الخمسينيات والستينيات كانت كلمة «الثورة» مفتاحاً لفهم

العقل العربي والوضع العربي في كل المجالات السياسية والعسكرية والاقتصادية والفكرية. كانت «الثورة» المفتاح السري والسحري للتحرر والتقدم، فما إن تحدث الثورة حتى يتم التحرر بشكل آلي، وكذلك التقدم، فتقرع الطبول وتنفخ الزمور وتعقد الدبكات والتجمعات والتحالفات لقمع الرجعية وردع الاستعمار، للحصول على الحرية ومنع الاستغلال. لم تكن الثورة موضع خلاف قط بين أفراد الجيل الصاعد. الخلاف كان على درجة الثورية: التأميم الشامل أو الجزئي، طرد الاستعمار نهائياً أو بالتدريج، القضاء على الطبقات الميسورة أو مشاركتها في إدارة مصانعها البسيطة، الوحدة الفورية مع مصر الناصرية أو تأسيس الاشتراكية في بلد واحد كجزيرة معزولة ـ إذ كان جمال عبد الناصر يصوّر على أنه البعبع الذي يأكل الثورة والمحافظين على السواء. وقد مات وهو يتّهم تارة بأنه عميل لأميركا وتارة بأنه عميل سوفياتي.

كانت الثورة تحمل مشروعيتها في ذاتها، لذلك كان أمن الثورة وتأمينها أول واجبات الثوريين، فأقيمت محاكم ونصبت ميليشيات بهدف مزودج: المحافظة على أمن الثورة والبطش بأعدائها. ولم يكن للمهمتين ضوابط، ومن هنا تسرب الفساد. فالسلطة المطلقة فساد مطلق. فبدأت جيوب البعض تنتفخ وتتورم، كما ابتدأت ضمائر البعض تنتفض وتتبرم. مما أثار الدعوة إلى الإصلاح والتصحيح، لكن آثار هذه الدعوات كانت زهيدة طفيفة لأن المبدأ الحاكم كان احتكار السلطة وليس توزيعها.

كانت كل ثورة تمثل بداية: بداية التاريخ، بداية المجتمع، بداية الوطن.. بداية التحرر، وهكذا. فمثلما ساد في الثمانينيات شعار نهاية التاريخ كان الشعار السائد في الخمسينيات بداية التاريخ التي

تجب ما قبلها من نضال ومآثر. فقد كانت العصور ظلماً وظلاماً فلا يبدأ النور إلا من لحظة الثورة وظهور الثوار على مسرح التاريخ حيث يحل العدل والعدالة والازدهار والنماء...

كان المجتمع يغلي وكانت الأيام حبلى وكان اليوم يجهل بما قد يتمخض عنه الغد، فكنا نعيش بين التوقع والترقب. لا شيء مؤكد. وكل شيء محتمل. ودائرة الإمكان تتسع فالعصر عصر بدايات.

ولم يكن للاستقرار والاستمرار معنى بل كان ينظر إلى عصور الاستقرار على أنها عفن التاريخ وبحيراته الراكدة، في حين أن الثورات بهجة التاريخ وأيامه الماجدة.

لكن الثورة كانت محصورة بالأشخاص الذين عملوها، فظلت حكراً على صانعيها ولم تستقطب شرائح كبيرة من المجتمع لأنها لم يكن لديها أفكار ولا مفكرون ولا بناء فكري قابل للانتشار. فاعتمدت على الإعلام والأغاني والأناشيد الحماسية. أما الإصلاحات القليلة التي حاولت الثورات أن تصل بها إلى الشعب وتخفف العبء عنه فقد امتصها التضخم وزيادة السكان، وهما داءان يقضيان على كل ثمار التنمية ولا سيما في الدويلات العربية الهزيلة في حجمها ومواردها.

الأنظمة الثورية كلها التحقت بالاتحاد السوفياتي وناصبت العداء بعضها بعضاً. فاستخدمها الاتحاد السوفياتي كخط دفاع عن حدوده الجنوبية وأدوات لشن حروب بالوكالة ولم يكن حليفاً مخلصاً لغير مصالحه. فكانت المصالح العربية وقوداً ساخناً لحروبه الباردة. أما الدول المحافظة فلم تجنِ كثيراً من حلفها مع الغرب، اللهم إلا المحافظة على كياناتها باسم شرعية موروثة فحافظت على السلام الاجتماعي وطبقة المنتفعين في حين أن مجتمعات الثورات

شهدت مخاضاً اجتماعياً أتاح صعود طبقات جديدة خلخلت التراتبية الاجتماعية الموروثة.

بتعاقب الثورات ومضي الزمن، أدرك الثوار أن ليس في وسعهم تحقيق أكثر مما حققوه، وأدركوا أيضاً أن المضي في الإصلاح إلى أبعد مما فعلوا يعرض مراكزهم للخطر الداخلي والخارجي فقنعوا بممارسة السلطة بطريقة تقليدية. كما أن عطالة المجتمع شدتهم إلى أرض الواقع والمصالح اليومية، وتحولوا إلى طبقة حاكمة تحتكر السلطة والثروة والسلاح في كيانات صغيرة يسهل فيها التحكم بالمجتمع المدني أو حتى إلغاؤه. فقد ورثت الثورات العربية عن الاتحاد السوفياتي أسوأ ما فيه: مركزية السلطة، والإعلام الموجه، وقوانين الطوارئ، والاقتصاد المخطط تخطيطاً عشوائياً ـ أي الاقتصاد الذي تختلف أهدافه عن نتائجه اختلافاً كبيراً لانعدام أي نوع من الرقابة على كبار الثوار الذين اشتركوا في الصفقات والعمولات ونظام المصادرات ـ وهو نظام عريق في التاريخ الإسلامي، وإليه يرجع السبب في عدم نشوء نظام رأسمالي في الإسلام خلال القرون الوسطى.

وكما تعب الثوار من المبادئ والمثاليات، تعب المجتمع من التقلبات والإجراءات الاستثنائية فعاد إلى محافظته القديمة وشجع الحركات الأصولية تشجيعاً قضى على كل الإنجازات الليبرالية من حرية المرأة إلى حرية الفكر، فاتسعت دائرة الممنوعات واجتمع تعسف السلطة مع الإرهاب الأصولي ليبشّرا بعصر ظلام جديد. فالقمع يولّد القمع مثلما أن الحرية لا تعالج إلا بالمزيد من الحرية.

وجاء النظام العالمي الجديد ليحل الدولة من التزاماتها تجاه الطبقات الفقيرة فقضى برفع الدعم عن المواد الأساسية، وترك سوق العمل

تحت رحمة العرض الكثير والطلب القليل دون ضمانات. ففي الغرب صحيح أن سوق العمل حر لكن العامل العاطل عن العمل يتقاضى معونة. أما عندنا فالذي يتعطل يتعطل على حسابه والذي يمرض يمرض على حسابه. وكما أخذنا عن الاتحاد السوفياتي أسوأ ما لديه فإننا لم نأخذ عن النظام الرأسمالي إلا الرأسمالية الوحشية، وبذلك تساوت الأنظمة ولم يبق غير قول المعري:

الأرض للطوفان محتاجة   لعلها من درن تُغسَل

الهوامش:

(*) اعتمدنا في هذا البحث على مصدرين لا جدال في حجتيهما عند أصحاب الاجتهاد من المسلمين المعاصرين، كما أن توثيقهما فوق أن يرقى إليه الشك. وتفصل بيهما ستون عاماً مما يكفل وجود منظورين متمايزين للموضوع الواحد على مدى ثلاثة أجيال:

عبد الرزاق أحمد السنهوري، **فقه الخلافة** (١٩٢٧) ترجمة نادية عبد الرزاق السنهوري، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٩م.

راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٣.

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٣، ص ١٢.

(٢) مالك بن نبي، **الإسلام والديمقراطية**، ترجمة راشد الغنوشي ونجيب الريحان (قرطاج، مطبعة تونس، ١٩٨٣)، ص ١٤ ـ ١٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٥.

(٤) عباس محمود العقاد، **الديمقراطية في الإسلام** (القاهرة، دار المعارف، ١٩٧١)، ص ٥٢.

(٥) أبو طالب، **المرجع في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية**، ص ٣٠.

(٦) عبد الوهاب خلاّف، **السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون**

الدستورية والخارجية والمالية (القاهرة، المطبعة السلفية، ١٣٥٠هـ)، ص ٤٤ ـ ٤٥ و٤٧ ـ ٤٨.

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٨. ولمزيد من الاطلاع على تجربة مجلس الشورى في قرطبة، انظر كتب التاريخ: ابن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، مقدمة ابن خلدون، ص ٢٠٨، ويعقوب محمد المليجي، **مبدأ الشورى في الإسلام** (الإسكندرية) ص ١٧٣.

(٨) الغنوشي، ص ١١٥.

(٩) علال الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومقاصدها**، ص ٨٠ ـ نقلاً عن الغنوشي ص ١١٢.

(١٠) هشام شرابي، **الجمر والرماد**، دار الطليعة، بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٨ (الأولى ١٩٧٨) ص ١١٧ ـ ١٢١.

مؤلفاته

صدر له:

الكون الشعري عند نزار قباني،

دار الطليعة ـ بيروت، ١٩٧٨

الدار العربية ـ تونس، ١٩٨٠

الرؤيا في شعر عبد الوهاب البياتي،

اتحاد الكتاب العرب ـ دمشق ١٩٨٥

اتحاد الكتاب العرب ـ بغداد ـ ١٩٨٦.

الشخصية العربية في الكتابات المعادية،

الدار العربية ـ طرابلس ١٩٧٩

المجلس القومي ـ الرباط ١٩٩٠

الأمة المشلولة، تشريح الانحطاط العربي ج١، رياض نجيب الريّس للكتب والنشر ١٩٩٩.



فهرس الأعلام

ش

ص

ط

ع

غ

ف

ق

ك

فهرس الأماكن

ش

ص

ض

ط

ع

غ

ف

ق

ك

ل

م

ن

هـ

و

ي

محيي الدين صبحي

عرب اليوم

لقد وجد المفكرون القوميون شعوباً تتكلم اللغة العربية فظنوا أنها أمة عربية وسموها بذلك. لكن الحقيقة أن العروبة معطى طبيعي مثل الأشجار والرمال، أما الأمة فمفهوم يتم تطويره بشكل عملي مقصود ويبنى لبنة لبنة في جهد مستمر وصيرورة أبدية. والحال أن الممارسة السياسية خلال الربع الأخير من القرن المنصرم كانت موجهة ضد إنشاء الأمة بكل تفرعاتها وطاقاتها حتى انجلى القرن العشرون عن كيانات مفككة متنابذة.

وهكذا فإن المؤلف يعالج في هذا الكتاب الغلط والوهم في النظرية القومية التي مورست في غضون نصف القرن الماضي ولم يكن مصيرها سوى الإخفاق الذريع. فبدلاً من الديموقراطية أنتجت أشنع أنواع الفاشية وباتت السلطة لا تدافع إلا عن نفسها وتسعى لتأبيد ذاتها، فحذف المجتمع المدني وصودرت حرية الكلام والبحث والتفكير وغاب المثل الأعلى الأخلاقي في عالم العرب ... أوصل المجتمعات إلى فوضى لا يعرف معها أين هو وإلى أين المفر.



رياض الريس للكتب والنشر
RIAD EL-RAYYES
BOOKS


ISBN 9953-21-045-4
9 789953 210452